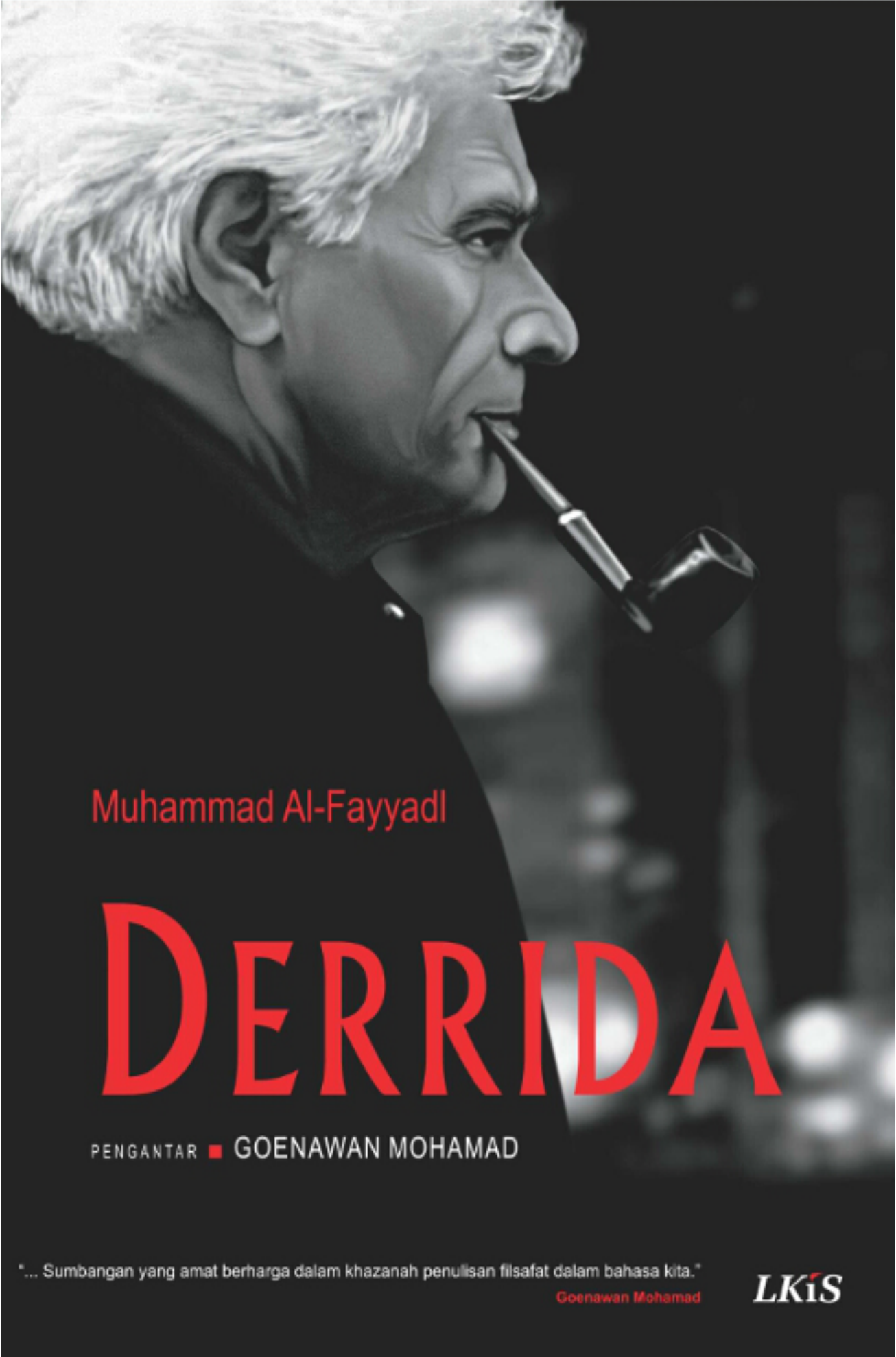


Muhammad Al-Fayyadl

DERRIDA

PENGANTAR ■ GOENAWAN MOHAMAD

"... Sumbangan yang amat berharga dalam khazanah penulisan filsafat dalam bahasa kita."
Goenawan Mohamad

LKiS

معهد النور الجديد الإسلامي

PONDOK PESANTREN NURUL JADID

Nurul Jadid Islamic Institute For Education And Science

Derrida

Muhammad Al-Fayyadl

DERRIDA

PENGANTAR ■ GOENAWAN MOHAMAD

LKiS

DERRIDA
Muhammad Al-Fayyadl
© *LKiS*, 2005

xxx + 244 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Filsafat Posmodern 2. Dekonstruksi
3. Jacques Derrida
ISBN: 979-8451-30-9
ISBN 13: 978-979-8451-30-0

Pengantar: Goenawan Mohamad
Editor: M. Mushthafa
Rancang sampul: Si Ong
Penata Isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Cetakan I: Agustus 2005
Cetakan II: Oktober 2006
Cetakan III: Maret 2009

Percetakan:
***PT LKiS* Printing Cemerlang**
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 7472110, 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

Untuk
Goenawan Mohamad,
atas pertemuannya yang
mencerahkan,
dan n.d.a.
semoga kau masih membaca

Commençons par l'impossible:
"Marilah kita mulai dengan yang tak-mungkin"

— Jacques D.

"Maknailah, meski hanya sebuah kata sederhana. Kelak kau akan tahu betapa makna bisa bermula dari hanya sebuah kata, sebuah huruf. Berjudilah ... Senyumi ketakmungkinan"

— *Cala Ibi*

Pengantar Redaksi

Saat posmodernisme masuk ke gerbang perbincangan kaum intelektual di Indonesia, beragam respons muncul ke permukaan, baik yang bernada positif maupun negatif. Kala itu, di tahun 1993, ada yang menganggap perbincangan tentang posmodernisme sebagai tanda dari suatu "kedangkalan intelektual". Namun demikian, meski dipandang dengan tatapan sinis, ada sejumlah kalangan yang melihat posmodernisme sebagai sebuah penyelamatan dari arogansi filsafat yang sebelumnya berkuasa, khususnya dalam ranah metafisika dan epistemologi modern.

Tentang posisi mendua ini, kita bisa mengambil contoh ilustrasi dari term "dekonstruksi" yang begitu identik dengan filsafat posmodernisme—sebuah istilah yang diperkenalkan dan dikembangkan oleh Jacques Derrida (1930-2004), filsuf yang akan diulas dalam buku ini. Mereka yang berkeberatan dengan dekonstruksi memandang bahwa ia cenderung menggiring ke pemikiran yang bercorak nihilistik, atau memandang dekonstruksi sebagai sebentuk *intellectual gimmick* belaka. Sementara di sisi yang lain, seperti ditulis Fayyadl dengan uraiannya yang lincah dan menawan dalam buku ini, dekonstruksi adalah "sebuah pembelaan kepada *the Other*, kepada makna yang 'lain' dari teks dan logika permainan yang terepresi oleh kuasa kepengarangan". Dengan kata lain, sebuah pembebasan.

Dekonstruksi sama sekali bukan bagian dari nihilisme naif yang selalu menafikan kebenaran. Bagi Fayyadl, dekonstruksi bergerak melampaui baik nihilisme naif maupun dogmatisme tradisional. Jika salah satu tugas filsafat bersifat konstruktif, maka dekonstruksi mengingatkan bahwa setiap konstruksi tak bisa mengelak dari karakter metaforis dan intertekstual bahasa/teks; bahwa pada akhirnya kebenaran yang disusun tak dapat tunggal dan begitu rentan.

Buku ini menghadirkan Derrida sebagai nama bagi sebuah problema. Melalui sejumlah aspek pemikirannya yang kontroversial, dengan butir-butir konsep pemikiran yang unik dan menarik, Derrida dihadirkan sebagai sebuah alternatif bagi bertakhtanya pola pemaknaan tunggal, dan mengembalikan kuasa kepada karakter teks yang polifonik, kait-mengkait, dan selalu menunda hadirnya kebenaran yang utuh dan bulat.

Selama ini berbagai segi pemikiran Derrida telah banyak diulas, dikutip, dan juga dikritisi. Bahkan mungkin ada beberapa intelektual Indonesia yang mencoba bereksprimen dengan "metode" dekonstruksi Derrida. Melalui karya yang ditulis oleh intelektual muda berbakat ini, peminat filsafat di Indonesia, khususnya, dapat secara lebih dekat dan detil bergabung dengan alam pikir Derrida, berbagi keprihatinan dan gagasan, untuk sebuah sikap rendah hati dan emansipasi atas teks yang selama ini dikangkangi oleh otoritas subjek. Keunggulan karya ini terletak bukan hanya pada pemaparannya yang panjang lebar, telaten, dan cukup bernas, tetapi juga pada eksprimentasinya untuk ikut mempromosikan segi-segi tertentu dari pemikiran Derrida itu sendiri dalam praktik menulis.

Karya ini melengkapi dan memperkaya beberapa buku sejenis yang pernah kami terbitkan, terutama berkaitan dengan filsafat posmodernisme, semisal *Nietzsche* (cetakan pertama, 1996) karya St. Sunardi, atau *Hampiran Hamparan Gramatologi Derrida* (2004) karya Nuruddin Asyhadie. Selamat menjelajah!

Sebuah Rekomendasi untuk *La Survie*

Goenawan Mohamad

Di pemakaman di luar Paris di musim gugur 2004 itu, Pierre Derrida membacakan beberapa baris kalimat yang ditinggalkan ayahnya. Salah satunya berbunyi, *"Affirmez la survie"*.

Dalam obituari yang ditulis untuk Jacques Derrida dalam *Radical Philosophy* edisi Januari–Februari 2005, Judith Butler menyebut kalimat almarhum yang dikutip Pierre di hari berkabung di bulan Oktober itu:

> Itulah kata-kata yang hidup-terus setelah dia, kata-kata yang diinginkannya untuk dibaca oleh pewarisnya, orang yang ia kenal, meskipun ia sendiri tahu hidup-terus justru berarti tak tahu ke mana kata-kata seseorang akan pergi dan pewarisan apa yang menantinya.

Sungguh patut: siapa yang tahu ke mana kata-kata seseorang akan pergi? Derrida tak hadir lagi; ia meninggal karena kanker pankreas dalam umur 74 pada tanggal 9 Oktober 2004. Ia pernah mengatakan: "Saya tak percaya orang hidup-terus *post-mortem*". Tapi kata-kata yang diutarakannya, yang ditulisnya, hidup-terus, *survivre*, "di atas" atau "mengatasi" (*sur*) "hidup" (*vivre*), melampaui atau mengatasi kehadiran.

Ini satu hal yang sebenarnya sejak lama sudah dikatakan Derrida kepada kita: bahwa kata-kata beserta maknanya pada

akhirnya tak sepenuhnya tergantung pada aku yang ada di sini, yang berbicara sekarang, tapi juga pada kau dan mereka yang berada di tempat lain, di waktu yang berbeda—tapi itu pun tak sepenuhnya. Tak seorang pun yang akan tahu ke mana kata-katanya akan hinggap, mendarat, dan dijadikan bagian dari khazanah orang lain.

Tak ada yang perlu disesali di sini. Kata-kata mau tak mau memang begitu. Keharusan (atau keniscayaan?) meneguhkan *la survie*—yang hanya dapat kita terjemahkan sementara sebagai "hidup-terus"—sudah ada dalam bahasa sejak mula. Dalam perumusan Butler, kehidupan yang berlanjut terus itu sudah "dibangun dalam bahasa yang mendahului kita". Tiap ujar, tiap konstruksi verbal, pada akhirnya berada di luar perbedaan kategoris "hidup" dan "mati". Atau ia terdiri dari hidup dan mati.

Itulah sebabnya Derrida menggunakan tulisan, atau lebih tepat, penulisan, sebagai paradigma. Satu paragraf yang saya petik dari wawancaranya terakhir di surat kabar *Le Monde*, yang terbit Agustus 2004:

> Bila seseorang menulis sebuah buku untuk pembaca yang luas, ia tak tahu kepada siapa ia bicara, orang akan membentuk dan menciptakan garis-besarnya, tapi semua itu tak lagi milik kita. Diucapkan atau dituliskan, semua gerak (*gestes*) yang mencoba memberi tahu itu meninggalkan kita: mereka bertindak mandiri dari kita, seperti mesin, atau, yang terbaik, seperti boneka ... Pada saat saya mengizinkan buku "saya" diterbitkan ... saya mulai muncul-dan-lenyap, seakan-akan sejenis hantu yang tak dapat disentuh yang tak pernah belajar bagaimana hidup. Jejak yang saya tinggalkan menandai kematian saya, nanti ataupun di masa lalu, tapi juga menandai harapan bahwa jejak itu akan hidup-terus setelah saya. Ini bukan ambisi untuk hidup kekal, ini struktural.

Dalam hubungan itu pula ia berkata: "Saya melihat kematian saya dalam tulisan itu". Dengan kata lain, kematian, atau lebih luas lagi ketidakhadiran, selalu membelah merasuk ke dalam tulisan.

Tapi tak berarti tulisan itu jadi sepenuhnya dibentuk oleh ketidakhadiran sang penulis atau sang pembicara. Derrida pernah dikutip sedikit komentarnya atas kata-kata Roland Barthes yang tersohor itu, bahwa "sang pujangga sudah mati". Dalam *Signéponge* (1984) ia pernah mengatakan bahwa orang terlalu banyak menekankan perkara mati atau hapusnya sang pujangga.

Tentu harus dicatat di sini: Barthes berbicara tentang *l'auteur*, atau dalam bahasa Inggris *author*, dari mana kata "*authority*" berasal (itu sebabnya saya memakai kata "pujangga" dan bukan "pengarang", seraya mengakui bahwa alih-bahasa itu juga kurang tepat). Dengan kata lain, sebenarnya yang hendak ditunjukkan ialah bahwa begitu sebuah teks ditulis dan beredar, tak ada otoritas dan pembawa wibawa yang dapat menentukan mana tafsir yang benar tentang teks itu. Pusat yang memegang kendali interpretasi tak ada — satu hal yang tentu saja akan punya gema yang dahsyat bila kita terapkan dalam cara kita memperbincangkan tafsir dan teks Kitab Suci, yang selamanya cenderung berdasar kepada satu atau dua penguasa tafsir.

Di sini sebenarnya ada kesejajaran antara maksud Barthes dan pendirian Derrida. Bukankah jauh sebelumnya, di sebuah esai di tahun 1967, "Ellipsis", ia menulis: "Kenapa orang akan berkabung untuk sang pusat? Bukankah sang pusat, tak adanya permainan dan perbedaan, sebuah nama lain kematian?"

Tapi bagaimanapun, kita tahu, sang penulis tetap hadir, meskipun ia tak seratus persen menguasai teks yang ditulisnya: "Saya mulai muncul-dan-lenyap," kata Derrida.

**

Jika demikian, bagaimana membicarakan "Derrida", memperkenalkan "Derrida", apabila "Derrida" itu sendiri "muncul-dan-lenyap"?

Saya pernah melihat film dokumenter tentang pemikir yang menulis *L'écriture et la différence* ini. Tampak oleh saya betapa

sulit, mungkin enggan, mungkin pula agak bingung ia berbicara tentang dirinya, terutama tentang hal-hal yang otobiografis sifatnya—dengan sikap seperti mengatakan, "Buat apa, sih?" Akhirnya ia, yang selalu tampak rendah hati dan ramah dan terbuka, membiarkan kamera mengikuti perjalanannya, tapi tetap: film ini tidak punya alur yang jelas sama sekali.

Barangkali Jacques Derrida sendiri akan lebih suka melihat "Derrida" sebagai sebuah masalah pemikiran. Dalam *De la grammatologie* ia mengatakan bahwa kita akan main-main dan bersikap meremehkan bila kita berpikir tentang "Descartes", "Rousseau", "Hegel", dan lain-lain sebagai nama pengarang. Bagi Derrida, masing-masing sesungguhnya adalah "nama sebuah problem".

Buku yang disusun oleh Muhammad Al-Fayyadl ini mencoba melihat "Derrida" juga sebagai "nama sebuah problem" yang harus didiskusikan. Fayyadl membuka diskusinya dengan mengutip salah satu kalimat tokohnya ketika ia meragukan perlu atau tak perlunya pendekatan biografis dalam membahas seorang filsuf. Kata Derrida: "Sejak Aristoteles hingga Heidegger, mereka mencoba melihat kehidupan mereka tak ubahnya sesuatu yang remeh atau kebetulan."

Tentu saja dalam sebuah buku pertama yang memperkenalkan buah dan proses pemikiran Derrida ke hadirin Indonesia, Fayyadl harus menyertakan juga anasir riwayat hidup itu, dan lebih penting lagi, sebuah biografi intelektual yang meletakkan Derrida (sebagai "problem") dalam peta bumi filsafat dewasa ini.

Tentang yang terakhir ini, Fayyadl menyajikan sebuah diskusi yang, bahkan bagi orang yang sudah agak lama mendengar "Derrida" sekalipun, menampilkan hal-hal yang baru atau setidaknya menyegarkan ingatan. Tak dapat dilupakan ialah kemampuan Fayyadl menyampaikannya dalam bahasa Indonesia yang rapi, terang, luwes, tanpa menghindar dari kompleksitas persoalan yang dibahas—dan dengan demikian memberi sumbangan yang amat berharga dalam khazanah penulisan filsafat

dalam bahasa kita, sebuah tradisi yang telah dirintis oleh Bung Hatta dan Driyarkara, kemudian diperkaya oleh Franz Magnis-Suseno, Ignas Kleden, Bambang Sugiharto, dan Franky Budi Hardiman.

Pasti tidak hanya ada satu cara untuk memperkenalkan Derrida (sekali lagi, sebagai "problem"). Buku pengantar yang ditulis oleh Nicholas Royle untuk seri "Critical Thinkers" Routledge yang terbit di tahun 2003, *Jacques Derrida*, misalnya, seraya mencoba menghidupkan kembali "semangat" Derrida, ditulis dengan loncatan-loncatan yang mengagetkan, ditaburi cuplikan kata-kata sang filsuf dari pelbagai sumber—kutipan yang kadang-kadang seperti terlepas dari konteks, kecil-kecil seperti detail yang selama ini diabaikan. Agaknya Royle dengan cara ini memperkenalkan bagaimana "dekonstruksi" terjadi. Argumennya sengaja atau tak sengaja terapung-apung dalam contoh-contoh dari karya sastra, tak pernah "selesai", seakan-akan demikianlah *différance* diperlihatkan.

Teks Fayyadl lebih sistematik. Nadanya serius, sikapnya lebih rajin dan sabar—sebagaimana cara Derrida membaca karya pemikiran orang lain—dan meskipun konvensional, tak menyebabkan ia kehilangan pertautan dengan tendensi filsafat sang pemikir: Derrida menunjukkan bahwa seorang pemikir tak akan sampai menjadi pemikir bila ia tak mampu menulis dengan bahasa yang bebas dari sikap yang akan disebut oleh Adorno sebagai "menganggap konsep sebagai jimat". Fayyadl tak hanya membawa problem Derrida kepada kita, tapi ia sendiri terasa tersentuh oleh pemikiran filsuf yang kontroversial ini, menghayatinya, dan bergumul dengan ketegangan yang menjalar di dalamnya.

Epilognya perlu saya kutip:

> Dalam perjalanan ini saya telah mengalami banyak hal, dan selalu tak mudah untuk meringkasnya menjadi satu-dua paragraf. Selalu ada yang tersisa, dan meski saya kini telah sampai di bagian akhir teks ini, saya tidak dapat memastikan apakah saya dapat

> mengakhirinya. Derrida tidak mengizinkan saya mati di sini. Saya harus memulai perjalanan saya berikutnya. Meski Anda, pembaca, berulang kali menikam saya, membunuh dan ingin saya mati agar Anda bebas bermain tafsir dan menulis kembali teks ini. Saya harus bangkit. Saya harus hidup kembali.

Dengan kata lain, Fayyadl hendak menegaskan sesuatu yang dikatakan Derrida, "*Affirmez la survie*".

Maka pergulatan kita dengan tiap teks—tentang hidup yang kita telaah dan hayati—tak akan henti-hentinya berlangsung, bergerak, dalam sebuah mobilitas yang bahkan tak bisa disebut sebagai dialektik. Khususnya jika dialektik berarti pertentangan yang akhirnya akan menemukan satu momen "tempuk-junjung". Saya katakan "tempuk" karena ada perbenturan dan juga pertemuan; saya katakan "junjung" karena dalam proses itu terangkat satu tafsir baru yang mengatasi tafsir-tafsir yang bertempuk sebelumnya. Dengan kata lain, sebuah momen *Aufhebung*, ketika sintesis terjadi antara tesis dan antitesis.

Dan itulah yang tak selamanya terjadi dalam lalu lintas berbagai tafsir tentang hidup, mati, Tuhan, nasib, kekuasaan, dan lain-lain, yang saling bertemu, mungkin bergosokan, mungkin pengaruh-memengaruhi atau tampik-menampik. Akhirnya, masing-masing akan berada dalam keniscayaan untuk berendah-hati.

Sebab bahkan bagi kita sendiri, makna yang hendak kita utarakan dan apa yang kita utarakan ternyata tak pernah sepenuhnya klop. Selalu ada beda, selalu geseh, dan pada akhirnya, ini berarti menyadari sebuah posisi etis yang mendasar: kita harus selalu memberi waktu bagi yang-lain untuk muncul.

Agaknya sebab itu di tahun 1994 Hélène Cixous mengatakan: "Dekonstruksi Derridean akan menjadi peringatan etiko-politis terbesar dari masa kita." "Peringatan", sebab kita perlu terhindar dari keyakinan yang jumawa akan kemampuan kita sendiri mengendalikan bahasa. "Etik", karena menyangkut persoalan bagaimana dengan keyakinan itu kita berhubungan

dengan *liyan*, sosok lain dalam hidup kita. "Politik", karena seperti dikatakan Derrida sendiri, dekonstruksi adalah keadilan: yang lain, yang berbeda, harus dicatat dan dapat tempat.

Richard Rorty pernah menggambarkan kelebihan Derrida ialah karena ia merayakan wilayah "privat", dan berdiri dengan ironi dalam menghadapi persoalan-persoalan yang menyangkut manusia. Derrida menampik itu: bukankah di tiap saat, juga di tiap saat yang paling privat, yang-lain tak dapat diingkari?

**

Di tahun 1992, Universitas Cambridge menolak usul untuk memberikan gelar *doctor honoris causa* kepada Derrida. Ketika akhirnya keputusan itu diubah dan gelar itu diberikan, dan Derrida menerimanya dengan santun, dengan luwes dan tak melupakan humor, sebuah surat dilayangkan oleh seorang guru besar filsafat di Yale, disertai tandatangan kurang lebih dua puluh filsuf, yang menyatakan protes, karena bagi mereka, karya Derrida "tak memenuhi standar yang diterima untuk kejelasan dan ketekunan (*rigor*)".

Sebuah penilaian yang ganjil. Dalam suatu masa ketika filsuf dan filsafat jadi cerita dalam media massa, memang tak sedikit orang mengeluh, bahwa tulisan Derrida sukar dipahami, dan acap kali eksentrik. Tapi sebelum berkesimpulan seperti kedua puluh filsuf di atas, orang sebenarnya perlu lebih dulu menghadapi argumen Derrida tentang "teks". Sebagaimana ditunjukkan oleh Fayyadl, bagi Derrida, teks adalah "sesuatu yang tak terbandingkan, yang unik, memendarkan bayang-bayang yang menghantui totalitas makna yang berhasrat menaklukkan, menguasai, dan menundukkan pelbagai ihwal ke dalam sebuah universum tunggal". Dengan pandangan ini, tak mengherankan bila Derrida tak akan mengakui satu standar yang "benar".

Baginya, mengamati hidup, merenungkan hal-ihwal sampai dasar—dan di situlah letak ketekunannya—mau tak mau merupakan jalan yang rumit, bercabang-cabang, perlu ketabahan. Dan itu tak dapat dielakkan dalam berfilsafat. Simon Critchley mene-

gaskan hal itu dalam mengenang pemikir yang terkenal dengan tajam telah menelaah dan mengkritik argumen Hegel, Husserl, dan Heidegger itu: "Bagi saya, keteladanan Derrida dalam filsafat terdiri dari pelajaran membaca: sabar, teliti, hati-hati, terbuka, mempertanyakan pembacaan yang, dalam keadaan yang terbaik, mampu mengguncang pengharapan pembaca ..."

Saya kira Derrida mengharap ia diperlakukan sama sebagaimana ia memperlakukan para filsuf lain. Terutama karena ia ingin kita berjalan bersama dia, mencari—yang menyebabkan kalimat-kalimatnya selalu terasa seperti meraba-raba dan mencoba-coba perumusan yang paling "kena", yang menyebabkan kalimat-kalimat itu umumnya panjang, mengulang satu pengertian dengan beberapa kata lain, dengan banyak koma di antaranya. Itu memang membuatnya tak gampang disimpulkan. Sebagaimana dikatakannya dalam wawancara terakhir di *Le Monde* itu, "Saya berperang dengan diri saya sendiri."

Dalam "peperangan" itu ada pengakuan akan tak terelakkannya *aporia*: mengukuhkan kebenaran adalah perkara yang tak mudah. Tiap membaca Derrida, saya teringat sewaktu saya belajar filsafat dulu: seorang guru saya yang mengatakan bahwa mencari kebenaran adalah jalan yang berbahaya, tapi tak kurang berbahaya adalah "mendapatkan kebenaran".

Tapi itu tak berarti bahwa Derrida seorang Sophis yang tak mengerti kontradiksi dalam kata-katanya sendiri ketika ia yakin bahwa ia benar justru dalam menyatakan bahwa tak ada kebenaran. Di sini saya ingin meminjam kata-kata Gayatri Spivak dalam obituarinya, yang menyentuh hubungan Derrida dengan "kebenaran" yang menyebabkan ia sosok yang kontroversial: "Ia kontroversial karena ... dengan seluruh kejujurannya yang tak jera-jera, menyidik cara kita memproduksikan kebenaran."

Seperti dikatakan Fayyadl dalam buku ini, Derrida bukanlah seorang nihilis. Baginya kebenaran tetap "tampak", tapi "bagaikan sebuah atom kecil dari permainan akbar yang tak henti-hentinya menyemarakkan semesta raya ini".

Tak berarti dalam keadaan itu orang tak dapat berbuat apa pun—juga dalam persoalan pelik di sekitar apa yang "baik" dan yang "buruk". Dalam suatu kesempatan Habermas pernah mengatakan, bahwa "dekonstruksi" yang ditawarkan Derrida "pada hakikatnya praksis". Derrida sendiri mengakui ada kesejajaran antara dekonstruksi dan pragmatisme: pada mulanya adalah "laku", bukan "tahu".

Maka orang bisa mengambil keputusan dengan tak disertai pengetahuan. Justru dalam keadaan yang tanpa pusat yang mengatur, tanpa patokan yang stabil, dalam keadaan ketika ukuran tak dapat secara *a priori* diketahui dan ditentukan itu, langkah manusia digerakkan oleh apa yang oleh Kant disebut "hukum moral" dalam hati—yang tak dapat dibuktikan ada secara objektif, tak dapat dirumuskan oleh nalar teoretis, tapi toh ada dalam diri manusia; satu hal yang menyebabkan Kant tak henti-hentinya takjub.

Agaknya dari sini kita dapat melihat bahwa di balik kiasan muram yang dipilih Fayyadl, "gurun yang tak ramah dan menuntut perjuangan sungguh-sungguh untuk bertahan hidup", ada sebuah harapan yang membuat manusia tawakal: nun entah di mana, yang "tak-mungkin" selalu menghimbau, selalu mengundang, dan kita datang. Kita tahu bahwa, seperti sajak Chairil Anwar *Cintaku Jauh di Pulau*, kematian selalu menanti, dan kita tak akan sampai ke tepi sana. Tapi hidup—yang selalu seperti menunggu-nunggu sangjuru selamat yang mustahil—mempunyai maknanya sendiri.

Mungkin itu sebabnya dalam wawancara terakhirnya Derrida merasa beruntung dapat "mencintai saat-saat yang paling tak bahagia dalam hidup", dan "bahkan memberkatinya." Katanya pula: "Merasakan nikmat dan menangis di hadapan kematian—bagi saya sama saja."

Prakata

"Manusia berpikir, Tuhan pun tertawa." Semangat zaman di era posmodern ini mungkin tak jauh-jauh amat dari apa yang tergambar dari ungkapan Milan Kundera itu: sebuah parodi, dan mungkin ironi, tentang rasionalitas, ketika berpikir tak harus selalu berarti mencari kebenaran, melainkan mendengar Tuhan tertawa dan menertawakan diri.

Abad posmodern memang bukan zaman yang cocok bagi rasionalitas yang terlalu serius "memburu" kebenaran. Zaman itu telah lewat, atau setidaknya telah mengalami krisis dan meretas jalannya menuju keruntuhan. Abad posmodern mungkin hanya merayakan rasionalitas yang mau bermain dengan kebenaran, mempermainkan diri dengan paradoks, keganjilan, *aporia*. Permainan ini sudah menampakkan bentuknya pada filsafat Nietzsche yang sama sekali "anti-filsafat", dan terus berproses hinggi kini di tangan Jacques Derrida, yang akan saya ulas pemikirannya dalam buku ini.

Filsafat Derrida bukanlah filsafat dalam pengertiannya yang biasa. Mungkin inilah yang membuat pendekatannya tampak memukau bagi banyak orang. Derrida adalah filsuf yang memilih menjadikan filsafatnya sebuah *penafsiran*. Karena itu, ia memulai filsafatnya dengan menafsirkan teks-teks filosofis lalu mencari

kelemahan-kelemahan yang tersembunyi di dalamnya, sambil mempermainkan logika dan asumsi dalam teks. Dengan cara itu, Derrida ingin menunjukkan bahwa tak ada makna yang stabil dalam teks. Sebuah teks selalu ditandai oleh dinamika terus-menerus, yang tidak mungkin distabilkan ke dalam satu tafsiran tunggal.

Derrida menyuguhkan sebuah pembacaan radikal atas filsafat dan sejarah filsafat itu sendiri. Ia membuka sebuah undangan untuk menggugat dan mempertanyakan klaim filsafat sebagai satu-satunya penjelas bagi dunia peristiwa. Metodenya—yang juga "anti-metode"—adalah dengan mendekonstruksi pengandaian-pengandaian yang paten dalam teks dan memperlihatkan kompleksitas penafsiran yang mungkin dicerap dari teks. Mungkin karena itu pembacaan Derrida tidak pernah mengenal kata akhir; filsafatnya dimulai dengan pertanyaan dan berakhir dengan pertanyaan. Seperti Nietzsche yang mengumandangkan kematian modernitas dengan seruan untuk "membunuh Tuhan", Derrida juga memulai filsafatnya dengan sebuah kecurigaan akan makna transendental dan asumsi-asumsi metafisik dalam teks. Ia mencurigai hal-hal yang tersembunyi dari teks dan mencari logika permainan yang dikangkangi oleh kuasa penafsiran. Dengan pembacaannya yang cermat, Derrida sampai pada kesimpulan bahwa "tak ada sesuatu di luar teks" (*il n'y a pas de hors-texte*): segalanya adalah teks, bermain dalam teks, dan sejauh dimaknai sebagai teks, maka kebenaran adalah intertekstual, bertaut tanpa akhir dari satu teks ke teks yang lain, dan tak pernah selesai untuk dirumuskan dan ditafsir ulang.

Derrida telah menyajikan filsafatnya dengan gaya pembacaannya sendiri yang cenderung anarkis terhadap setiap pemikiran filosofis. Ia mempreteli klaim-klaim kebenaran dari sistem diskursif filsafat dan metafisika. Ini semua dilakukannya untuk membebaskan penafsiran dari beban makna dan menjadikan proses pembacaan terhadap teks sepenuhnya lepas dari kuasa-kuasa yang hendak menstabilkan penafsiran ke dalam satu modus pemaknaan tertentu. Pembacaan dekonstruktivis yang

ditawarkan Derrida membawa konsekuensi serius pada ranah pemikiran karena kecenderungan anti-fondasionalismenya yang tinggi. Derrida mempersoalkan setiap klaim kebenaran dengan memeriksa asumsi metafisik yang menjadi landasan filsafat untuk membangun pandangan-dunianya.

Di tengah dunia yang banal dengan klaim kebenaran, mungkin memang ada baiknya bila sejenak kita mendengar Derrida. Buku ini hadir menjawab kegelisahan tentang perlunya sebuah pemikiran alternatif, sebuah gagasan yang membela perbedaan, di dunia yang tengah dihantui ancaman penyeragaman seperti yang terjadi saat ini. Dunia yang ditegakkan dengan hegemoni terselubung yang mengatasnamakan rasionalitas, yang ingin mengarahkan masyarakat dan individu secara diam-diam dengan teleologi tertentu: teleologi modernitas. Apa yang kini dibayangkan sebagai "dusun global" atau globalisasi adalah salah satu geliat paling menonjol dari teleologi ini. Dalam dunia yang diatur oleh rasionalitas metafisik semacam ini, perbedaan—*différence*—akan tampak bagaikan sebuah ancaman. Mereka yang berkepentingan akan mudah membelokkan sejarah ke dalam sebuah totalitas makna dan menjadikan gagasan mereka sesuatu yang universal, yang harus diikuti oleh seluruh umat manusia.

Cerita agung yang dihadirkan oleh filsafat memberi andil besar bagi perkembangan modernitas sebagai sebuah teleologi. Pada Hegel, kita menemukan tipikal filsafat yang sepenuhnya totalistik ini: filsafat yang ingin memberikan penjelasan tentang dunia, dan menempatkan manusia sebagai subjek. Hegel tidak sendirian. Di belakangnya, para penafsirnya berebut mewarisi semangatnya yang monadik itu. Sebagian penafsirnya mencoba merekonstruksi ide Hegel ke dalam sebuah ideologi bernama Marxisme, dan sebagiannya lagi menjadikan gagasannya sebuah teleologi bagi *unfinished project* bernama modernitas (Fukuyama).

Meski masa kejayaan Hegel telah habis, namun semangatnya untuk menjadikan manusia subjek yang penuh sadar akan dunia masih terus bergema hingga sekarang. Dalam suasana yang

diliputi oleh hasrat akan "kebenaran" yang utuh dan tunggal itu, sebuah pembelaan akan perbedaan pun menjadi perlu. Melalui Derrida, kita mafhum bahwa tak selamanya yang-universal akan menyapu yang-partikular, yang *einmalig* dan tak-tergantikan. Selalu ada yang lepas dari totalitas. Yang-lepas itu tak tereduksikan: ia bergerak dengan keunikan dan perbedaannya sendiri, dan tak selamanya terangkum dalam satu keutuhan yang bulat dan total.

Apa yang kita andaikan sebagai "totalitas" sebenarnya tak pernah ada. Persentuhan kita dengan dunia selalu dimediasi oleh bahasa, sementara dalam bahasa tidak ada apa-apa selain perbedaan demi perbedaan yang dikonstruksi oleh permainan tanda. Pengalaman pertama manusia dengan dunianya adalah ketika ia menyematkan sebuah nama kepada sesuatu—benda atau peristiwa. Menamai adalah upaya menandai, menjadikan sesuatu sebuah tanda yang dapat kita tangkap maknanya. Dengan menamai, kita—sebagaimana dikatakan Adorno dalam sebuah tafsirnya—sesungguhnya tengah menaklukkan yang unik dan yang partikular ke dalam sebuah abstraksi yang kita buat sendiri. Nama lahir dari "dorongan untuk mengklasifikasikan". Dengan nama, yang-beda kita masukkan ke dalam konsep dan kategori yang kita miliki. Namun, sebuah nama, sebuah tanda, tidak selamanya merengkuh yang-beda dan menguasainya ke dalam sebuah konsep. Nama hanyalah penunjuk ke sesuatu yang hilang dari jangkauan kita dan tak pernah hadir. Sebuah nama menjadi isyarat bahwa "kehadiran" yang ingin kita abstraksikan selalu luput. Yang tersisa tinggal jejak; dan sang Kehadiran hanya bisa dirunut melalui jejak itu.

Selama ini, kita berpikir bahwa yang kita sebut kebenaran berasal dari Kehadiran yang hilang itu. Dalam banyak hal, kita mengidentikkan Kehadiran dengan pikiran, *cogito*, diri, Tuhan, Ada. Kehadiran kita asumsikan sebagai sesuatu yang tetap dan tidak berubah. Descartes, melalui *cogito ergo sum*, meyakini bahwa satu-satunya realitas ontologis yang memberi kepastian adalah pikiran. Metafisika tidak beranjak jauh dari Kehadiran yang

diandaikan sebagai pusat kebenaran itu. Hampir seluruh sejarah metafisika—sejarah ontologi—diwarnai dengan asumsi bahwa ada sebuah pusat yang stabil. Kecenderungan inilah yang disebut sebagai logosentrisme—keyakinan tentang sebuah *logos* yang universal, tetap, mengatasi perubahan.

Buku ini ingin menelusuri jejak-jejak logosentrisme seperti yang tertuang dalam pembacaan Derrida atas teks-teks filosofis. Dengan mendekonstruksi nalar logosentris metafisika, Derrida mencari celah-celah untuk membebaskan kita dari ilusi akan Kehadiran yang telah hilang itu. Buku ini terdiri atas empat bab. Pada bab 1, diuraikan latar belakang pemikiran Derrida dan sedikit tentang riwayat hidup dan perjalanan serta karya-karyanya. Konteks pemikiran Derrida tidak lepas dari pengaruh posmodernisme secara umum, yang diresmikan pertama kali oleh Jean-François Lyotard pada akhir 1970-an. Namun, posmodernisme sebagai sebuah cara-pandang sebenarnya sudah jauh-jauh diperlihatkan oleh Nietzsche dan Heidegger di awal abad ke-20 melalui kritik metafisika, dan Derrida tampaknya juga berada dalam arus ini.

Kritik logosentrisme tidak bisa dilakukan di luar bahasa. Munculnya strukturalisme membuat perhatian metafisika beralih pada bahasa. Derrida menemukan bahwa strukturalisme sebenarnya ingin membebaskan bahasa dari beban metafisika. Namun, rencana itu tidak berjalan seperti yang dibayangkan. Kaum strukturalis juga menyimpan asumsi-asumsi metafisik dengan nuansa logosentrisme yang cukup kuat. Ketidakpuasan Derrida terhadap pendekatan strukturalis dijelaskan lebih jauh pada bab 2.

Bab 3 mengulas beberapa sasaran dari proyek dekonstruksi Derrida. Dalam bab ini, kita melihat bagaimana dekonstruksi, permainan teks dan *différance*, menciptakan instabilitas makna dalam teks dan melahirkan pemaknaan baru. Tiga poros utama dalam proyek dekonstruksi adalah teks, tulisan, dan metafor. Derrida meradikalkan ketiga-tiganya untuk menunjukkan kele-

mahan-kelemahan internal dalam metafisika melalui permainan dan penundaan terus-menerus atas kehadiran. Untuk itu, menarik diikuti pembacaannya atas Saussure, Nietzsche, Freud, Heidegger, dan Levinas dalam bab ini.

Bab 4 membahas pengaruh dekonstruksi terhadap metafisika, yang meliputi pandangan kita atas kebenaran, agama dan iman, sejarah, dan rasionalitas. Dekonstruksi memperlihatkan ambiguitas yang tak terelakkan setiap kali kita berbicara mengenai tema-tema ini. Derrida menyuguhkan sebuah pembacaan enigmatik dalam bab ini. Pembacaan ini, bagaimanapun, adalah upaya menafsir berbagai ihwal yang selama ini kita terima secara *taken for granted*. Pertanyaan-pertanyaan Derrida menggugah kita untuk mempersoalkan lebih lanjut beberapa perkara yang telah dianggap "selesai" atau final. Bagian terakhir, epilog, mengundang pembaca untuk ikut bermain dengan dekonstruksi dan bertanya dengan kegelisahan yang sama seperti dialami Derrida: ada apa pasca-dekonstruksi? Pasca-Derrida?

Seperti lazimnya karangan yang lain, penyusunan buku ini merujuk pada sejumlah sumber terpilih. Penulis merujuk utamanya pada karya-karya yang ditulis langsung oleh Derrida, baik dari versi terjemahan Inggris maupun versi aslinya dalam bahasa Prancis. Namun sayangnya ada satu buku yang gagal penulis dapatkan versi terjemahan atau aslinya: *Specters of Marx*. Terpaksa penulis merujuk versi terjemahan Indonesia buku ini, meski di beberapa bagian terlihat kurang memuaskan atau menyalah-pahami logika. Pilihan penulis untuk merujuk langsung karya-karya Derrida sebenarnya problematis, karena setiap teks yang berbicara tentang Derrida, yang ditulis oleh Derrida atau bukan, memiliki kelebihannya sendiri-sendiri. Dengan kata lain, tidak berarti bahwa yang ditulis Derrida lebih unggul daripada teks-teks lain yang mengomentarinya. Sudah saatnya kita menghapus asumsi bahwa ada "teks asli" yang menjadi rujukan utama dari segala perbincangan. Tak ada "teks asli": setiap teks, dengan sifatnya masing-masing, adalah intertekstual.

Buku ini tidak akan lahir tanpa sokongan banyak pihak. Rasa terima kasih setulusnya penulis sampaikan kepada ayah dan ibunda kami, yang terus menyemangati kami untuk menyelesaikan tulisan ini. Beberapa sahabat juga lebih dari sekadar layak mendapat haturan terima kasih penulis: M. Mushthafa, editor saya yang setia, Afthonul Afif, Ahmad Zayyadi, Tasyriq Hifzhillah, M. Ali Hisyam, Ach. Maimun, Abdul Wahid, Dahlan, M. Faizi, Ahmad Jauhari, Faisal Kamandobat, A. Fawaid Sjadzili (Lakspesdam Jakarta), Mas Qamaruddin SF (Serambi, Jakarta), Jost Kokoh Prihatanto, Mas Suwandi (Seminari Tinggi Yogyakarta), dan kawan-kawan lain yang tak terhitung sumbangan tenaga dan pikirannya. Penulis menyadari bahwa karya ini masih jauh dari sempurna, namun keterlibatan mereka dalam proses penulisan buku ini sudah lebih dari cukup. Tak lupa ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Goenawan Mohamad, yang di tengah kesibukannya mau meluangkan waktu untuk menulis pengantar. Juga kepada teman-teman Redaksi *LKiS* yang ikut menekuni buku ini.

Apoligia pro libro suo. Akhirnya, tak ada gading yang tak retak. Sebagai sebuah pembacaan, apa yang tertoreh dalam tulisan ini tidak lahir dari vakum sejarah, dan karenanya selalu terbuka untuk diperiksa ulang.

M. A. F.

Daftar Isi

Pengantar Redaksi ➢ ix
Sebuah Rekomendasi Untuk *La Survie* ➢ xi
Prakata ➢ xxi
Daftar Isi ➢ xxix

1 : Jacques "El-Biar" Derrida: Biografi Nama Sebuah Problema ➢ 1
- Derrida dan Posmodernisme ➢ 7

2 : Melampaui Strukturalisme, Menuju Emansipasi Teks ➢ 29
2.1. Strukturalisme: Konsep-konsep Dasar ➢ 31
2.1.1.Bahasa, Semesta Tanda ➢ 35
2.1.2.Identitas Tanda ➢ 39
2.2. Bahasa dan Fonosentrisme ➢ 43
2.3. Psyché: Struktur Kehadiran dalam *Phônç* ➢ 52
2.4. Posstrukturalisme dan Matinya Subjek ➢ 61

3 : Mengurai Logosentrisme: Teks, Tulisan, Metafor ➢ 73
3.1. Kebenaran (dalam) Teks ➢ 73
3.2. Dekonstruksi, Strategi (Mem)permain(k)an ➢ 78
3.2.1."The Father of Logos" ➢ 88
3.2.2.Hasrat Mimetik yang Menunda "Asal" ➢ 96
3.2.3.Mendiferensi *Logos/Phallus* ➢ 105

3.3. *Différ(a)nce* ➤ 109
3.3.1. Saussure: Men-*spacing* Tulisan Fonetik [*espacement*] ➤ 112
3.3.2. Nietzsche: *Différance* sebagai Falibilitas ➤ 119
3.3.3. Freud: Transgresi Bawah-Sadar ➤ 123
3.3.4. Heidegger: Men-*différance* Ada ➤ 131
3.3.5. Levinas: Menatap Wajah "Yang Lain" ➤ 145
3.4. Metafor dan "Pengunduran" Kebenaran ➤ 153

4 :Jejak-jejak Dekonstruksi ➤ 165
4.1. Peradaban Labirin: "Exergue" ➤ 165
4.2. Jejak Pertama: Wajah Relatif Kebenaran ➤ 171
4.3. Jejak Kedua: Teologi Apokaliptik—Agama tanpa [*sans*] Agama ➤ 184
4.4. Jejak Ketiga: Masa Depan Tak Terbatas—Etika Historisitas dan Politik Dekonstruksi ➤ 203
4.5. Jejak Keempat: Menuju "Rasionalitas" Pascametafisik ➤ 215

(Pasca-)Derrida ➤ 227
Kepustakaan ➤ 233
Indeks ➤ 239
Tentang Penulis ➤ 244

1 Jacques "El-Biar" Derrida: Biografi Nama Sebuah Problema

"Haruskah seorang filsuf menulis biografi?" Pertanyaan ini mengalir dari mulut Derrida dalam sebuah wawancara dengan majalah *LA Weekly*, pertengahan November 2002 lalu. Derrida memang menolak untuk menulis sebuah otobiografi utuh tentang dirinya. Dia beralasan bahwa seorang filsuf harus lebih mementingkan karya dan pemikirannya ketimbang kisah hidupnya. "Sejak Aristoteles hingga Heidegger, mereka mencoba melihat kehidupan mereka tak ubahnya sesuatu yang remeh atau kebetulan," ujarnya.[1]

Meskipun tidak menulis sebuah biografi utuh, kita bisa membaca penggalan kisah hidupnya dari beberapa "memoar" yang pernah ditulisnya, seperti *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond* (1983),[2] atau yang lebih belakangan, *Memoirs of the Blind: the Self-Portrait and Other Ruins* (1993). Selintas membaca tulisan-tulisannya akan membuat kita terbayang sosoknya yang enigmatik, penuh gairah, dan tak pernah mengenal kata puas.[3] Ketika usianya kian merangkak senja, Derrida masih terus mem-

---

[1] Kristine McKenna, "The Three Ages of Jacques Derrida: An Interview with the Father of Deconstructionism", *LA Weekly*, 8-14 November 2002.

[2] Jacques Derrida, *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

[3] Dalam sepucuk surat kepada *alter ego*-nya, tertanggal 4 September 1977, Derrida menulis: "Setiap hari kau meluangkan lebih dari sehari untuk dirimu. Aku benar-benar menyangka bahwa kau tak akan kembali lagi. Tidak adakah kabar

berikan ceramah, diskusi, dan menulis buku. Di kantornya yang mungil dan asri di École des Hautes Études en Social Sciences, Paris, Derrida menghabiskan waktunya sehari-hari.

Derrida adalah seorang keturunan Yahudi. Ia lahir di El-Biar, salah satu wilayah Aljazair yang agak terpencil, pada 15 Juli 1930.[4] Hidup di negeri poskolonial, apalagi yang tengah dilanda perang seperti Aljazair, adalah berkah terselubung bagi Derrida, karena ia dapat melihat dengan mata telanjang bagaimana kekuasaan kolonial mencengkeram tanah-tanah jajahan di Dunia Ketiga. Bagaimanapun, Derrida adalah seorang diaspora. Pada 1949, Derrida pindah ke Prancis untuk melanjutkan sekolah. Agak lama ia tinggal di Prancis, dan baru pada 1957, selama dua tahun, ia kembali lagi ke Aljazair untuk memenuhi kewajiban militernya dengan mengajar bahasa Prancis dan Inggris kepada anak-anak tentara di sana. Sejak 1952, Derrida resmi belajar di École Normal Supériuere (ENS), sekolah elite yang dikelola oleh Michel Foucault, Louis Althusser, dan sejumlah filsuf garda depan Prancis. Setelah lulus, Derrida menyempatkan diri belajar di Husserl Archive, salah satu pusat kajian fenomenologi di Louvain, Prancis. Setelah meraih gelar kesarjanaannya yang pertama (*agrégation*), Derrida resmi mengajar di Husserl Archive. Pada 1960, Derrida dipanggil untuk mengajar filsafat di Universitas Sorbonne. Empat tahun berikutnya, sejak 1964 sampai 1984, Derrida mengajar di ENS. Masa-masa itu tidak terlalu menyibukkan Derrida, hingga pada 1966 ia menyampaikan sebuah ceramah legendaris di Universitas John Hopkins, di bawah tajuk

---

[baru] tentang "pencarian" [kebenaran]? Biarkan aku mengetahuinya." Gairah Derrida untuk menulis tidak pernah padam, dan ia telah mendedikasikan hampir seluruh waktunya untuk menulis. Derrida mungkin sosok pemikir skeptis yang pernah hidup setelah Nietzsche. Ia menulis dalam ketegangan tinggi antara kecemasan dan kerinduan akan kematian. "Ambillah jarak *agar* aku dapat menulis kepadamu. Jika kini aku selalu mengirimimu kartu yang sama, itu karena aku ingin mati dan mengakhiri diriku dalam satu tempat yang merupakan sebuah tempat, dan membatasi diriku pada satu kata, satu nama" (9 Juni 1977). Lihat, *ibid.*, hlm. 28, 53.

[4] Semua data biografis Derrida pada bab ini didasarkan pada entri "Jacques Derrida", dalam ensiklopedia *on-line Wikipedia: the Free Encylopedia*.

"Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences".[5] Sejak itulah jadwal acaranya tambah padat; setiap tahun, Derrida secara reguler menjadi profesor tamu di sejumlah universitas terkemuka di Amerika.

Pada 1980, Derrida mempertahankan tesis doktoralnya (*These d'Etat*) yang berjudul "The Time of a Thesis: Punctuations". Enam tahun setelah meraih gelar doktor, pada 1986, Derrida secara resmi diangkat sebagai guru besar humaniora di Universitas California, Irvine. Universitas ini hingga kini tercatat sebagai satu-satunya perguruan tinggi yang memiliki koleksi lengkap tulisan-tulisan Derrida, terutama arsip-arsip yang belum dipublikasikan. Sejak 1986, Derrida berturut-turut menerima gelar doktor kehormatan dari Universitas Cambridge, Universitas Columbia, the New School for Social Research, Universitas Essex, Universitas Louvain, dan Williams College. Penghargaan ini bertambah dengan pengukuhannya sebagai anggota honorer American Acedemy of Arts and Sciences. Pada 2001, Derrida menerima Anugerah Adorno (*Adorno-Preis*) yang sangat prestisius di Jerman. Sayangnya, sejak didiagnosis menderita kanker hati pada 2003, Derrida harus mengurangi jadwal acaranya yang padat itu.

Derrida sejak lama memang memilih tidak menggeluti aktivisme politik. Tetapi, ia bukan tipikal pemikir yang berdiam "di menara gading", karena dalam beberapa kesempatan ia menunjukkan pemihakan politiknya. Ia bahkan sempat ditangkap oleh pemerintah Ceko pada 1981 setelah memberikan ceramah pada sebuah konferensi di Praha, meskipun tak lama kemudian dibebaskan atas permintaan pemerintah Mitterand. Ia menjadi aktivis anti-apartheid sejak 1983, dan pada 1988 ia mengunjungi Yerusalem untuk bertemu dengan para intelektual Palestina. Derrida juga aktif dalam forum "89-for-equality" yang mengam-

---

[5] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), hlm. 278-293.

panyekan hak-hak politik imigran. Pada dekade 1990-an ia sempat memprotes hukuman mati dan aktif mengampanyekan tuntutan pembebasan Mumia Abu-Jamal, seorang wartawan negro yang mendapat perlakuan rasis dari polisi. Keaktifan Derrida sudah terlihat sejak muda. Sewaktu belajar di ENS, Derrida sempat bergabung dengan gerakan komunis, yang saat itu tengah menjadi trend sebagian besar intelektual Prancis. Namun, ketertarikan Derrida terhadap komunisme dan Marxisme segera pudar setelah kecewa melihat Marxisme diselewengkan oleh sebagian pewarisnya menjadi ideologi tertutup. Simpati Derrida terhadap Marx dan risalah pembebasannya sebenarnya masih terlihat hingga kini dalam pemikirannya yang antikemapanan, meskipun ia mengajukan beberapa keberatan terhadap tesis-tesis dasar pemikirannya.

Derrida dikenal karena pergaulannya yang luas dengan sesama intelektual Prancis. Perkenalannya dengan Foucault dan Althusser selama belajar di ENS menorehkan jejak mendalam pada pemikirannya. Namun, minat Derrida telanjur kuat untuk mempelajari fenomenologi, terutama melalui versinya yang paling awal pada pemikiran Husserl dan Heidegger. Naskah pertama yang ditulis Derrida adalah manuskrip *The Problem of Genesis in Husserl's Phenomenology* yang diserahkan sebagai prasyarat memperoleh gelar sarjana filsafat pada 1954. Pada 1962, Derrida mempublikasikan terjemahan atas karya Husserl, *Foundations of Geometry*, yang disertai dengan pengantar panjang oleh Derrida sendiri. Derrida mengkritisi pandangan Husserl tentang tanda dan kecenderungannya dalam menafikan fungsi tanda dalam kesadaran. Kritik Derrida secara umum berkisar pada apa yang disebutnya sebagai "kehadiran" atau "logosentrisme", yakni kecenderungan metafisika untuk mengukuhkan kebenaran absolut dalam bahasa atau fenomena. Ketika berceramah di Universitas John Hopkins, Derrida bertemu dengan Paul de Man dan terpengaruh beberapa pemikirannya tentang bahasa. Bagi Derrida, de Man-lah orang pertama yang dengan baik memperlihatkan pembacaan dekonstruktif terhadap bahasa melalui

telaah-telaahnya atas teks-teks literer dan filsafat; Derrida bahkan menulis sebuah persembahan untuk de Man, yang ditulis lama sesudah itu: *Mémoires: Pour Paul de Man* (1988).[6] Konferensi "The Languages of Criticism and the Sciences of Man" yang digelar di Universitas John Hopkins memberi pengaruh luar biasa bagi iklim intelektual Prancis, karena tak lama sesudah itu mulai tumbuh kecenderungan baru ke arah posstrukturalisme. Di antara yang hadir pada konferensi tersebut tercatat nama Jean Hyppolite, komentator Hegel yang termasyhur, Roland Barthes, dan Jacques Lacan. Terkecuali Hyppolite, para filsuf yang hadir dalam pertemuan itu umumnya mulai menunjukkan ketidakpuasan terhadap pendekatan strukturalis.

Pada 1967, Derrida mengawali serangkaian kuliah yang disampaikannya pada konferensi Baltimore, Amerika. Tiga bukunya terbit pada tahun ini: *Of Grammatology*,[7] *Writing and Differences*, dan *Speech and Phenomena*.[8] *Of Grammatology* boleh dikatakan sebagai karya besar Derrida yang paling fundamental dalam pemikirannya. Di sana ia memulai sebuah proyek filsafat yang berbasis pada tulisan, sebagai perlawanan terhadap dominasi logosentrisme dalam metafisika Barat. Ketiga buku ini terdiri atas sejumlah esai hasil pembacaannya atas Jean-Jacques Rousseau, Ferdinand de Saussure, Husserl, Levinas, Heidegger, Bataille, Hegel, Foucault, Descartes, Lévi-Strauss, Freud, Edmond Jabés, dan Antonin Artaud. Lima tahun berikutnya, pada 1972, terbit dua bukunya yang tak kalah monumental, *Dissemination*[9] dan *Margins of Philosophy*.[10] Pada tahun yang sama,

---

[6] Buku ini memicu kontroversi luas karena isinya yang dinilai mendukung sikap anti-Semitisme de Man. Derrida banyak dikritik atas sikapnya yang seolah mengampuni pemihakan de Man atas Nazisme. Lihat, Scott David Foutz, "Biography and Bibliography of Jacques Derrida", *Quodlibet Online Journal*.

[7] *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967); terj. Gayatri Chakravorty Spivak, *Of Grammatology*, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974; revisi, 1976).

[8] *La Voix et le Phénomène*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1967); terj. David B. Allison dan Newton Garver, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

terbit pula kumpulan wawancaranya, *Positions*. Hampir setiap tahun sesudah itu Derrida berturut-turut mempublikasikan buku dan sejumlah esai. Hingga kini, bibliografi karya Derrida sudah mencapai lebih dari 60 buku dan ratusan esai yang diterbitkan secara massal di jurnal-jurnal internasional. Kerja keras Derrida mencapai puncaknya pada Sabtu dini hari, 9 Oktober 2004, ketika dunia akhirnya harus merelakan sang filsuf pergi untuk selamanya. Derrida meninggal dengan tenang di Paris setelah dua tahun terakhir berjuang melawan vonis serangan kanker pankreas yang dideritanya. Dunia memang kehilangan, dan ia pun harus berucap sesuatu yang dulu pernah diucapkan Derrida kepada Levinas saat sang sahabat meninggal: *Adieu, à-Dieu!*[11]

Derrida secara terus terang mengakui bahwa pemikirannya sangat berutang budi kepada Heidegger,[12] Nietzsche, Adorno,[13] Levinas,[14] Husserl, Freud, dan Saussure.[15] Pengaruh ini dengan

---

[9] *La dissémination*, (Paris: Éditions de Seuil, 1972); terj. dan anotasi Barbara Johnson, *Dissemination*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).

[10] *Marges de la philosophie*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972); terj. dan anotasi Alan Bass, *Margins of Philosophy*, (Chicago: The University of Chicago, 1982).

[11] Beberapa *memorabilia* ditulis di negeri ini sebagai kado indah untuk mengenang jasa-jasa Derrida. Lihat, Radhar Panca Dahana, "Salam dari Derrida, Jacques", dan Goenawan Mohamad, "Sayu", keduanya di *Tempo*, 18–24 Oktober 2004, hlm. 156–157, 162. Penulis juga mengabadikan momen kematian ini dalam "Mengenang Filsuf Avonturir: *Adieu*, Derrida, *Adieu* ...", *Jawa Pos*, 17 Oktober 2004.

[12] Derrida mengakui, "Apa yang saya usahakan tak akan mungkin tanpa membuka pertanyaan-pertanyaan Heidegger." Lihat wawancaranya dengan Henri Rose dalam, Jacques Derrida, *Positions*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), hlm. 9.

[13] Dalam ceramahnya saat menerima Anugerah Adorno, Derrida menjelaskan beberapa pikirannya yang dekat dengan gagasan Adorno, antara lain konsep *aporia* dan "nonidentitas". *Aporia* adalah struktur atau logika yang menunjukkan kelemahan atau kontradiksi logika formal dalam teks. *Aporia* ada dalam setiap teks filosofis akibat permainan *différance* yang tak terelakkan. Sedangkan "nonidentitas" mensubversi gagasan identitas dalam pemikiran Hegel. "Nonidentitas" merupakan kontradiksi yang inheren dalam setiap sintesis yang ingin menotalisasi perbedaan-perbedaan. Sebuah diskusi mendalam tentang "nonidentitas" dan "dialektika negatif" Adorno dilakukan Goenawan Mohamad dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*, (Jakarta: Grafiti, 2002), him. 23–24.

jelas tertuang dalam esai-esainya dan cara pembacaannya terhadap teks-teks filsafat. Heidegger memberi warna tersendiri bagi Derrida, karena dialah orang pertama yang mempertanyakan ontologi dan memulai diskusi filosofis yang bernas tentang krisis metafisika. Semangat yang sama diwarisi Derrida dari Nietzsche, yang telah membebaskan metafisika dengan permainan dan sinismenya yang terkenal itu. Hal yang serupa juga dialaminya dari Adorno, Levinas, dan Freud, yang bagi Derrida lebih dari sekadar memberi nuansa baru bagi pemikiran filsafat, tetapi juga menumbangkan klaim-klaim modernitas dan proyek emansipasi ala Pencerahan. Kaitan Derrida dengan arus posmodernisme sangatlah jelas, karena gerakan posmodernisme sendiri sebenarnya muncul setelah posstrukturalisme mencapai kematangannya. Kritik teks dan pembacaan diskursif melalui dekonstruksi telah ikut mengawali lahirnya posstrukturalisme, dan peran Derrida dalam hal ini tentu saja tidak bisa diabaikan.

Derrida dan Posmodernisme

Selama empat puluh tahun karier intelektualnya, Derrida telah menjadi salah satu figur publik dan pemikir berpengaruh di dunia. Pengaruh itu dapat dilihat dari pengakuan akan orisinalitas maupun produktivitas pemikirannya, dan hal ini sangat terasa pada ranah filsafat dan studi-studi kesusastraan (*literary studies*). Sekitar 400 buku dan 500 disertasi telah ditulis dan dipersembahkan untuk mengkaji pemikirannya, dan lebih dari 17.000 kali namanya dikutip dalam jurnal-jurnal terbitan internasional selama tujuh belas tahun terakhir. Dinitia Smith, dalam sebuah artikelnya di *New York Times*, menulis: "[Derrida] mung-

[14] Lihat wawancaranya dengan Alain David, "Derrida avec Lévinas", *Le Magazine littéraire*, Paris, Avril 2003, hlm. 31-34.

[15] Kritik Derrida terhadap Saussure berandil besar bagi perkembangan posstrukturalisme. Dalam pemikiran Saussure, Derrida menemukan logosentrisme dalam bentuk "fonosentrisme", yakni keterpusatan metafisika kehadiran atas suara (*phônç*). Tapi, Derrida akui, teks-teks Saussure tidak homogen. Beberapa bagian dari karyanya juga memperlihatkan kecenderungan melampaui logosentrisme. Lihat, Derrida, *Positions* ..., hlm. 52.

kin filsuf yang paling termasyhur di dunia—kalau bukan satu-satunya."[16] Popularitas Derrida jelas tidak bisa dipisahkan dari teori dekonstruksinya yang hingga detik ini masih memicu kontroversi dan perdebatan hangat di kalangan akademisi dan teoretisi. Bagi para pendukungnya, dekonstruksi bukanlah teori biasa yang dengan mudah dipetakan ke dalam sebuah definisi. Bahkan, dekonstruksi sendiri cenderung menghindari definisi apa pun sehingga ia sama sekali tidak bisa didefinisikan dan terbuka terhadap berbagai penafsiran. Tentang hal ini, Dania Smith bercerita, sempat beredar anekdot bahwa seorang sarjana pernah diperingatkan agar tidak menanyakan definisi 'dekonstruksi' kepada Derrida, karena hal itu "akan membuat para dekonstruksionis marah besar".

Apa benar dekonstruksi tidak bisa didefinisikan? Ya, sejauh dimengerti bahwa dekonstruksi bukanlah sebuah teori dalam pengertian yang normal, melainkan teori yang membuka diri untuk ditafsirkan oleh siapa pun lantaran dimensinya yang amatlah luas. Setiap upaya untuk mendefinisikan dekonstruksi akan terbentur, karena Derrida sendiri menolak membatasi pengertian dekonstruksi dalam satu definisi *per se*. Dekonstruksi adalah strategi tekstual yang hanya bisa diterapkan langsung jika kita membaca teks lalu mempermainkannya dalam parodi-parodi. Lebih jauh bisa dikatakan bahwa dekonstruksi bersifat antiteori atau bahkan antimetode, karena yang menjadi anasir di dalamnya adalah permainan (*play*) dan parodi.

Karena cenderung antiteori atau antimetode, kemunculan dekonstruksi pun mendapat tanggapan serius dari sebagian ilmuwan, terutama dari mereka yang masih memegang kuat positivisme dan para "modernis", baik yang revisionis maupun dogmatik. Keberatan utama terhadap dekonstruksi adalah bahwa "metode" ini cenderung relativis atau bahkan nihilistik terhadap diskursus, sehingga tak jarang dikatakan bahwa dekon-

[16] Dikutip dari John Rawlings, "Jacques Derrida's Biography", *Jacques Derrida pages*, <http://www.stanford.edu.>

struksi hanyalah *intellectual gimmick* (tipu muslihat intelektual) yang tidak berisi apa-apa selain permainan kata-kata. Salah seorang profesor di Amerika, dengan setengah sinis, mengejek kaum dekonstruksionis telah keracunan virus bernama *derridium*. Ini adalah kata plesetan dari *delirium*, yakni sejenis gangguan mental yang mengakibatkan halusinasi, kesintingan, dan delusi, yang melambangkan bahwa penderitanya mengalami instabilitas emosi dan pikiran.[17]

Ejekan dan sinisme semacam ini sebenarnya tidak beralasan jika kita dapat meletakkan pemikiran Derrida dalam konteks yang lebih luas. Pemikiran Derrida lahir ketika modernisme dan proyek Pencerahan seperti yang diusung para filsuf berhaluan humanis tengah menghadapi krisis yang begitu akut dan mendekati titik-titik kehancurannya. Situasi ini sering disebut-sebut sebagai era posmodernisme. Di kalangan ilmuwan sendiri sebetulnya masih terjadi perbedaan pendapat yang cukup tajam mengenai pengertian posmodernisme dan batas-batasnya. Namun, secara umum bisa dikemukakan bahwa posmodernisme merupakan reaksi dan kritik (sistematis) terhadap keseluruhan proyek modernisme di Barat yang pada dasarnya berintikan pandangan-dunia yang berorientasi pada kemajuan (*the idea of progress*). Sejarah mencatat bahwa modernisme telah membawa Barat ke ambang kemajuan yang ditandai dengan kapitalisme dan individualisme serta kebangkitan Barat sebagai satu-satunya kekuatan peradaban. Sebagai sebuah proyek, modernisme tidak

[17] Munculnya dekonstruksi merupakan tantangan tersendiri terhadap arus filsafat analitik dan sains. Tak heran bila penolakan terhadap dekonstruksi sebagian besar muncul dari mereka yang hidup dalam tradisi filsafat analitik (Anglo-Saxon) atau positivisme ilmiah. Pada 1992, dua belas intelektual Amerika melayangkan protes kepada Universitas Cambridge atas anugerah doktor *honoris causa* bagi Derrida, dengan alasan bahwa karya Derrida "tidak memenuhi standar umum yang jelas dan rigor" dan filsafatnya tak lebih dari sekadar "akal bulus dan tipu muslihat seperti pemikiran para Dadais". Kontroversi ini terpicu oleh pembacaan Derrida atas John Austin dalam "Signature Event Context" yang disampaikan pada Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française, Montreal, Agustus 1971 (termuat dalam *Writing and Difference*, hlm. 307–330).

bisa dilepaskan dari asumsi-asumsi filosofis yang membentuk pandangan-dunia dan menjadi fondasi dasar dari seluruh bangunan epistemologisnya. Antara lain, asumsi bahwa pengetahuan senantiasa bersifat objektif, netral, bebas-nilai (*free-valued*); bahwa manusia merupakan subjek, sementara alam menjadi objek; bahwa pengetahuan kita terhadap realitas adalah positif, gamblang, dan jelas (*distinctive*); bahwa rasio dan akal budi merupakan sumber dan satu-satunya otoritas yang memiliki kebenaran tak tergugat; bahwa manusia adalah pelaku dan penggerak sejarah dan karenanya memegang kendali (dan monopoli) atas berbagai perubahan sosial, politik, ekonomi, dan aspek-aspek kehidupan lainnya.

Gelombang posmodernisme mematahkan asumsi-asumsi filosofis tersebut dan mempertanyakan klaim-klaim yang dianut modernisme untuk mempertahankan proyek Pencerahannya. Dalam bidang filsafat, "posmodernisme" secara resmi diperkenalkan oleh Jean-François Lyotard melalui karya seminalnya, *The Posmodern Condition: A Report on Knowledge*. Di sini Lyotard memaparkan bagaimana asumsi-asumsi filosofis modernisme sedikit demi sedikit mulai berguguran dan kehilangan legitimasinya. Lyotard menyebut asumsi-asumsi tersebut sebagai "narasi-narasi besar" (*grand narratives*) yang basis legitimasinya berupa rasionalisme, positivisme, materialisme, dan humanisme. Semua paham ini melegitimasi proyek-proyek Pencerahan seperti Kebebasan, Kemajuan, atau Emansipasi.[18] Pada intinya, sederetan narasi ini ingin mempertegas posisi manusia sebagai subjek dan rasio sebagai pusat. Narasi-narasi besar ini kini di era posmodern telah usang dan tidak relevan lagi, karena ternyata ditemukan bahwa kedudukan manusia dan rasio bukanlah segala-galanya, dan bahwa pengetahuan kita tentang dunia tidak seluruhnya bersifat objektif sebagaimana yang diduga, melainkan lahir dari pengalaman dan sering kali ambigu, eksistensial, dan dramatik.

---

[18] I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), him. 27.

Selain itu, menurut Lyotard, narasi-narasi besar yang didengung-dengungkan para filsuf Pencerahan terbukti otoriter karena menotalkan segala bentuk pengetahuan ke dalam suatu sistem yang koheren dan stabil. Dari perspektif ini, "posmodernisme" dapat dimaknai sebagai ketidakpercayaan terhadap segala bentuk narasi besar, yang menjelma dalam filsafat metafisis, filsafat sejarah, dan segala bentuk sistem pemikiran yang menotalisasi, seperti Hegelianisme, Marxisme, Liberalisme, dan lain sebagainya.

Delegitimasi terhadap segala bentuk narasi besar sebetulnya sudah terlihat dari awalan "pos" (*post-*) dalam kata "posmodernisme". Masih terjadi kontroversi bagaimana menafsirkan "pos" dari kata tersebut. Apakah itu berarti pemutusan hubungan pemikiran dari segala pola kemodernan secara total, seperti dikatakan Lyotard atau Gellner? Atau sekadar koreksi atas aspek-aspek tertentu dari kemodernan, seperti dikatakan David Griffin? Atau jangan-jangan bentuk lain dari kemodernan yang telah sadar diri dan berbenah, seperti dilontarkan Giddens? Atau justru sekadar tahap dari proyek modernisme yang belum selesai, seperti kata Habermas?[19] Belum ada kata akhir yang pasti. Akan tetapi, yang jelas bahwa bagi para pendukungnya, posmodernisme sendiri bukanlah gerakan yang hanya terpola pada satu pengertian, melainkan terbuka dan merangkul berbagai penafsiran yang berbeda, tapi dengan satu tujuan: membendung ambisi modernisme sebagai proyek pemikiran dan konsekuensi-konsekuensi negatif yang dibawanya. Jadi, sedari awal, posmodernisme sendiri adalah gerakan yang sangat beragam. Ini sejalan dengan watak posmodernisme yang merayakan perbedaan dan pluralitas serta menolak untuk mereduksi segala hal ke dalam satu pengertian atau pola tertentu. Keragaman ini paling mudah terlihat pada bentuk reaksi dan sikap para penggagasnya dalam memperlakukan modernisme.

---

[19] *Ibid.*, hlm. 24.

Secara umum, posmodernisme bisa diklasifikasikan menjadi tiga kategori, meskipun kategorisasi ini tidak bisa dilihat secara ketat.[20] Kategori *pertama* adalah pemikiran yang merevisi paradigma kemodernan dengan merujuk kembali pola-pola berpikir pramodern, meskipun tidak dalam artian primitif. Ini bisa kita lihat, misalnya, dalam gerakan-gerakan spiritual yang menyebut dirinya *New Age*, yang sebagian besar di antaranya mengajak manusia modern untuk kembali kepada kebijaksanaan kuno (*philosophia perennis*) atau metafisika Timur yang menjunjung tinggi nilai-nilai holistik dan kearifan. Mereka menafsirkan kembali tradisi metafisika klasik (teodisi, teosofi, Taoisme, dan lain sebagainya) dalam rangka mengkritik modernisme. Gerakan ini sudah begitu menggejala, misalnya dalam wilayah fisika dengan digagasnya "fisika baru" (*new physics*) yang bersemboyan "holisme", atau dalam wilayah epistemologis pada umumnya dengan tercetusnya sebuah paradigma baru bernama "integralisme". Beberapa tokohnya antara lain adalah Fritjof Capra, Frithjof Schuon, Garry Zukav, Ilya Prigogine, Ken Wilber.

Kedua, pemikiran-pemikiran yang hendak merevisi paradigma kemodernan dengan mengoreksi tesis-tesis tertentu dari modernisme, namun tanpa menolaknya secara total. Dengan kata lain, mereka mencari rumusan baru guna merelevansikan kembali modernitas di tengah perubahan pesat yang kian menuntut keterbukaan dan pluralitas seperti yang terjadi dewasa ini. Nilai-nilai kemodernan, seperti rasionalitas atau adanya keyakinan tentang kebenaran yang objektif, diakui namun sejauh terbuka untuk menerima pluralitas dan kritik. Misalnya, mereka tidak menolak sains, tetapi mengecam saintisme yang mengklaim kemutlakan kebenaran ilmiah. Di antara tokoh-tokoh yang memelopori kelompok kedua ini adalah David Bohm, A.N. Whitehead, Frederick Ferré, David Ray Griffin, dan J. Cobb Jr.

Gerakan lain yang tergabung dalam kategori ini adalah pemikiran-pemikiran yang masih melihat pentingnya pandangan-

[20] Tentang kategorisasi ini, lihat, *ibid.*, hlm. 29-32.

dunia dan bahkan metafisika serta seluruh tata nilai kebenaran, tetapi menyadari relativitasnya akibat perbedaan karakter linguistik dan latar belakang historis dari masyarakat. Dengan demikian, mereka mengakui bahwa ada kebenaran objektif, kebenaran yang menjadi sentral dari metafisika, tetapi melihat bahwa kebenaran tersebut ketika diterjemahkan ke dalam praksis sosial-historis bersifat relatif dan memiliki keterbatasan-keterbatasan. Mereka lalu merumuskan ulang rasionalitas, emansipasi, objektivitas, dan tesis-tesis utama yang dipegang modernisme dan mengembangkan kemungkinan baru untuk mendialogkan tesis-tesis tersebut dengan realitas plural masyarakat. Jürgen Habermas, misalnya, bisa dianggap representasi dari kelompok ini. Habermas – meskipun tidak eksplisit menyebut dirinya posmodernis – meletakkan "dialog" dan "konsensus" sebagai konsep untuk mempertahankan modernitas.[21] Konsepnya yang terkenal tentang "rasio komunikatif" merupakan upaya untuk merevisi wajah modernisme di era posmodern.

Selain Habermas, ada juga para filsuf yang mengoreksi modernisme melalui hermeneutik. Mereka (masih) meyakini adanya wilayah-wilayah kriteria universal, meskipun dengan menggarisbawahi narasi-narasi kecil yang juga memiliki ranah penafsirannya sendiri. Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur,

---

[21] Habermas pada dasarnya sejalan dengan beberapa hal yang menjadi keprihatinan filsuf posmodern, seperti totalitarianisme politik dan ekonomi dalam masyarakat modern. Namun, Habermas masih melihat harapan terwujudnya cita-cita Pencerahan yang otentik dalam masyarakat modern dengan menghindarkan dampak-dampak negatif modernitas melalui rasio komunikatif dan revisi atas konsep rasionalitas. Habermas menyesalkan sikap para filsuf posmodern yang tidak memisahkan dengan tegas cita-cita Pencerahan dengan implikasi negatif yang timbul akibat penyimpangan dari cita-cita tersebut. Lihat, F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Posmodernisme menurut Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, cet VII 2003), hlm. 182. Habermas menganggap bahwa rasionalitas yang menjadi sasaran kritik posmodern adalah rasionalitas-tujuan (*Zweckrationalität*), yang merupakan distorsi terhadap semangat Pencerahan untuk membebaskan manusia. Otonomi rasionalitas direduksi akibat pengaruh kapitalisme. Bdk. F. Budi Hardiman, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernitas", dalam bukunya, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 160, 162.

dua tokoh yang layak disebutkan di sini, misalnya, memperkenalkan metode hermeneutik yang mendialogkan kebenaran dengan sejarah. Gadamer terkenal dengan teorinya tentang hermeneutika historis (*Wirkungsgeschichte*) sebagaimana halnya Ricoeur dengan teorinya tentang metafor, yang berusaha menafsirkan kembali kebenaran metafisik dan batas-batasnya.

Derrida bersama Habermas. Dua figur yang mewakili kecenderungan filsafat yang berbeda dalam menanggapi modernitas.

Dibandingkan kedua kategori yang telah disebutkan di atas, pemikiran-pemikiran pada kategori ketiga tergolong lebih radikal. Semua pemikiran pada kategori terakhir ini umumnya terkait dengan *literary studies* dan banyak meminjam paradigma dan pendekatannya dari disiplin kebahasaan (linguistik). Kata kunci yang populer untuk kelompok ini adalah "dekonstruksi" — sebuah istilah yang diperkenalkan oleh Heidegger dan belakang-

an diradikalkan lebih jauh oleh Derrida.[22] Kecenderungan utama yang mewarnai kelompok ini adalah keinginannya untuk mengatasi segala bentuk pandangan-dunia modern melalui gagasan yang sama sekali anti-pandangan-dunia. Mereka merelatifkan dan bahkan menihilkan segala unsur penting yang membentuk pandangan-dunia, seperti diri, Tuhan, tujuan, makna, dunia nyata, metafisika, dan lain seterusnya.[23] Relativisasi atau nihilisasi semacam ini tidak selamanya berarti menafikan unsur-unsur tersebut, melainkan lebih berarti mencari sudut pandang alternatif yang cenderung disingkirkan oleh pandangan-pandangan yang dominan. Dari sini nilai-nilai fundamental modernisme dibenturkan secara kontradiktoris dengan konsekuensi-konsekuensi logis paling ekstrem yang sering kali tak terduga dari modernitas itu sendiri. Ini semua dilakukan untuk membuktikan bahwa modernisme mengandung cacat-cacat internal yang tidak memungkinkannya untuk membangun sebuah pandangan-dunia yang utuh. Cara yang ditempuh untuk

---

[22] Dekonstruksi meradikalkan fungsi *Destruktion* dan *Abbau* yang dipakai oleh Heidegger dan Husserl. Tujuan utama dekonstruksi adalah meradikalkan anterioritas "jejak" (*trace*) yang telah mengalami penundaan kehadiran dalam fenomenologi Heidegger. Lihat, Derrida, *Positions*, hlm. 52. Istilah ini muncul ketika Derrida berkorespondensi dengan seorang koleganya dari Jepang yang bertanya apakah mungkin menerjemahkan *la déconstruction* ke dalam bahasa Jepang. Derrida menjawab dengan merujuk kedua istilah di atas. Derrida tampaknya menghindari penggunaan istilah *destruktion* dalam bahasa Prancis, karena kata ini memiliki konotasi negatif yang senada dengan kata *zestoerung* dalam bahasa Jerman. Kata tersebut dipakai Heidegger ketika berdebat dengan Ernst Cassirer di Davos, Swiss, pada 1927, untuk menekankan padanan maknanya dengan kata *demolition* dalam bahasa Inggris. Derrida memilih istilah *la déconstruction* untuk memberikan nuansa yang lebih radikal daripada *Destruktion* atau *Abbau* dalam pembacaannya atas teks-teks filosofis.

[23] Menanggapi penilaian Bambang Sugiharto (*Postmodernisme*, hlm.37), harus ditegaskan di sini bahwa pemikiran Derrida sama sekali tidak mengarah ke nihilisme. Seperti akan saya jelaskan nanti, dekonstruksi tidak berakhir pada ketiadaan sebagaimana didakwahkan nihilisme. Dekonstruksi lebih merupakan pembelaan terhadap "bahasa lain" dalam teks. Dekonstruksi merelatifkan kecenderungan akan kebenaran absolut dengan mengakui perbedaan yang tersubordinasi di bawah otoritas kepengarangan. Maka, lebih tepat bila dekonstruksi disebut relativistik daripada nihilistik. Meski demikian, relativisme yang melekat dalam dekonstruksi juga bersifat afirmatif. Ia mengafirmasi dan berkata *ya* kepada "yang lain".

menunjukkan cacat-cacat tersebut bermacam-macam. Michel Foucault, misalnya, meniliknya dari sejarah. Ia mengistilahkan metodenya "arkeologi". Melalui telaahnya atas kesadaran masyarakat Eropa pada era Pencerahan, Foucault menemukan bahwa "manusia" telah lama mati dalam sistem diskursif modernisme dan sedemikian rupa dimarjinalkan melalui oposisi antara normalitas dan abnormalitas, yang terejawantah dalam tersingkirnya "kegilaan" dari panggung peradaban modern lantaran dominannya "kesadaran" yang dirumuskan secara hegemonik oleh kekuasaan (wacana dan politik). Oleh Foucault, kenyataan ini disebutnya sebagai "kematian manusia" (*the death of human*).

Dengan cara yang berbeda, Derrida mendemonstrasikan kontradiksi-kontradiksi modernisme melalui sistem metafisika yang menjadi landasan pandangan-dunianya. Untuk itu, Derrida menerapkan dua strategi. Pertama, dia membaca teks-teks filsafat yang ditulis oleh para filsuf Barat sejak era Pencerahan. Dari telaahnya Derrida sampai pada kesimpulan bahwa tradisi filsafat Barat sepenuhnya didasarkan pada apa yang diistilahkannya sebagai "logosentrisme" atau "metafisika kehadiran" (*metaphysics of presence*). Secara ringkas bisa dikemukakan bahwa "logosentrisme" adalah sistem metafisik yang mengandaikan adanya *logos* atau kebenaran transendental di balik segala hal yang tampak di permukaan atau segala hal yang terjadi di dunia fenomenal. Dalam teks-teks filsafat, kehadiran *logos* ditampilkan dengan hadirnya "pengarang" (*author*) sebagai subjek yang memiliki otoritas terhadap makna yang hendak disampaikannya. "Kehadiran" pengarang sebagai representasi dari atau bahkan *logos* inilah yang diisyaratkan secara metaforis oleh Derrida dengan istilah "metafisika kehadiran".

Strategi kedua, Derrida membaca dan menafsirkan teks-teks filsafat lalu membandingkannya satu sama lain untuk menemukan "kontradiksi internal" yang tersembunyi di balik logika atau tuturan teks tersebut. Hampir semua karya Derrida dihasilkan dari model pembacaan "dekonstruktif" semacam ini. Derrida

memilih sebuah teks yang dianggapnya cukup representatif, misalnya karya Husserl, *The Origin of Geometry*, lalu membubuhinya dengan catatan kaki untuk mengorek dan mengusik "logika" yang stabil dari teks itu. Strategi ini terbukti jitu karena menawarkan pembacaan yang sama sekali radikal, sehingga membuat teks yang dia kaji tidak lagi utuh sebagai sebuah karya, melainkan jalin-menjalin dengan karya-karya lain yang juga dikomentarinya. Karena kegemarannya dalam membaca teks secara dekonstruktivis, gaya berfilsafat Derrida pun terbilang unik dan tak lazim. Tulisan-tulisannya sering dijuluki tulisan-tulisan "parasit", karena "menunggangi" teks untuk mencari kelemahan yang tersamar di dalamnya.

"Logosentrisme" yang hendak dibedah Derrida melalui pembacaannya atas teks-teks filsafat merupakan sebuah sistem yang menjadi sentral dari narasi-narasi metafisik yang ditampik oleh posmodernisme. Berbagai teori dan tesis dalam filsafat Barat sebetulnya bisa dicari akarnya dalam sistem ini. Seperti ditulis Jonathan Culler, meskipun kita tidak dapat mengelak sepenuhnya dari sistem ini karena dominasinya yang telanjur kuat dalam dunia pemikiran selama ini, sekurang-kurangnya kita bisa mengidentifikasi kondisi-kondisi dan mekanisme apa saja yang bekerja dan membuat sistem tersebut bertahan.[24]

---

[24] Jonathan Culler, "Jacques Derrida", dalam, John Sturrock (ed.), *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), hlm. 154. Tetapi perlu dicatat bahwa Derrida tidak sepenuhnya keluar dari tradisi logosentrisme. Hadirnya asumsi metafisik seperti yang terasa dari konsep "kebenaran" merupakan sesuatu yang tak terelakkan. Bagi Derrida, kita tidak mungkin keluar dari jaring-jaring logosentrisme, dan karena ketidakmungkinan inilah dekonstruksi menjadi perlu. Dekonstruksi beroperasi dalam ketegangan antara "kemungkinan" untuk keluar dari logosentrisme melalui pembacaan ulang atas tradisi metafisik, dan "kemustahilan" untuk melepaskan diri dari kungkungan logosentrisme. Inilah yang membedakan Derrida dari para pemikir "pascametafisik" lainnya, yang menolak "kebenaran" dan menciptakan "metafisika" baru bernama nihilisme. Mungkin, orang melihat ini sebuah ironi. Tapi seperti kata Rorty, Derrida memang pemikir ironis, dan barangkali karena itu ironi menjadi penting. Lihat, Adam Sharman, "Jacques Derrida", dalam, Jon Simons (ed.), *Contemporary Critical Theories: From Lacan to Said*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), him. 90.

Tentu saja, ini tidak mudah. Untuk membongkar logosentrisme, kita harus meninjau kembali sejarah metafisika Barat secara umum. Dalam hal ini Derrida sudah barang tentu berhutang budi kepada Heidegger, karena dialah orang pertama yang melakukan kritik terhadap tradisi metafisika Barat yang secara sistematis mempersoalkan "sejarah ontologi" (*the history of ontology*). Apakah yang dimaksud dengan "sejarah ontologi"? Ontologi berarti ilmu tentang Ada (*Being*), yang menjadi sumber dari eksistensi segala sesuatu di dunia fenomenal yang diistilahkan sebagai Mengada atau Adaan (*beings*). Menurut Heidegger, dalam sejarahnya, metafisika Barat selalu mempertanyakan Ada, tanpa mempersoalkan hubungan Ada dengan waktu. Padahal, hubungan ini tidak terelakkan jika kita berbicara tentang realitas kehidupan. Dalam metafisika tradisional selama ini, kata Heidegger, waktu dipahami sebagai sesuatu yang berbeda dari Ada, yang diyakini berada dalam keabadian.

Keterpisahan antara Ada dan waktu seperti ini misalnya ditunjukkan oleh pemikiran Descartes yang membedakan antara *res cogitans* (pikiran) dan *res extansa* (realitas). Dengan adagiumnya yang terkenal: *cogito ergo sum*, terlihat bahwa ke-Ada-an manusia selalu ditentukan oleh pikirannya. Heidegger menyatakan bahwa metafisika Barat selama ini cenderung berangkat dari *cogito* atau pikiran, ketimbang bertolak dengan mempertanyakan *sum* atau Ada.[25] Sebagai akibat dari diabaikannya Ada, metafisika cenderung meletakkan pikiran sebagai pusat dari eksistensi. Segala sesuatu yang berada di luar diri manusia kemudian dianggap sebagai manifestasi dari pikiran; pikiran menjadi tolok ukur bagi keberadaan seluruh fenomena yang eksternal.

Kritik Heidegger terhadap sejarah ontologi menggugat posisi pikiran yang diletakkan sebagai subjek, pusat, atau tolok ukur realitas. Adanya subjek yang menjadi pusat diabadikan oleh metafisika Barat dengan mengembangkan suatu pendekatan

[25] Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. Joan Stambaugh, (Albany: State University of New York Press, 1996), hlm. 43.

yang memprioritaskan *logos* di atas segala-galanya. *Logos* dipahami bukan sebagai kriteria kebenaran yang partikular dan tergantung pada dimensi kesejarahan, melainkan sesuatu yang universal dan mengatasi ruang-waktu. Heidegger mengkritik kecenderungan untuk menguniversalkan *logos*, dan menyatakan bahwa keberadaan *logos* itu sendiri tidak bisa dilepaskan dari "waktu" (*Zeit*) atau dimensi kemewaktuan (*Zeitlechkeit*). Dalam sejarah ontologi tradisional yang menguasai alam pikiran Barat, logosentrisme memberikan kerangka yang memungkinkan filsafat dan metafisika bekerja lebih jauh dalam mendedahkan sebuah pandangan-dunia. Pada gilirannya, pandangan-dunia itu dihadirkan sedemikian rupa sebagai sesuatu yang utuh dan tidak terkait dengan ruang-waktu. Ia menjadi semacam visi yang memberikan penerangan kepada manusia untuk mentransendensi segala bentuk keterbatasan yang diakibatkan oleh perbedaan ruang-waktu itu. *Logos* yang universal dan berada di luar sejarah karena ketidakmewaktuannya lalu dipandang objektif dan tidak dapat diakses begitu saja tanpa bantuan rasio, pikiran, akal budi (dalam pengertian Kantian), atau diri. Inilah yang membuat logosentrisme begitu tergantung pada adanya semacam "pusat". Mula-mula rasio, pikiran, atau akal budi itu menjadi perangkat untuk mengakses kebenaran *logos* yang universal. Akan tetapi, dalam perkembangannya kemudian, ia lebih jauh menjadi tujuan dan bahkan *logos* itu sendiri.

Upaya Heidegger untuk menyibak logosentisme memang patut dikagumi. Ia tidak hanya berhasil mempersoalkan paradigma Cartesian yang terlalu memusatkan *cogito*, tetapi juga mempertemukan kembali filsafat/metafisika Barat dengan ontologi. Selain itu, Heidegger juga merehabilitasi fungsi ontologi yang selama ini dimandulkan oleh dominasi rasio. Ia memulihkan watak ontologi dengan menekankan kembali kedudukan *ontos* (Ada) yang tersingkirkan atau—meminjam ungkapan Heidegger—"terlupakan". Bagaimana semua ini bisa dilakukan? Heidegger memulai proyek yang disebutnya sebagai "destruksi" metafisika Barat (*Destruktion*). Pertama-tama ia melihat bagai-

mana filsafat/metafisika Barat memandang *ontos* (Ada). Bagian-bagian awal dari karya besarnya, *Sein und Zeit*, dikhususkan untuk membahas bagaimana filsafat/metafisika diam-diam "melupakan" Ada dan alasan-alasan mengapa kita perlu menemukannya kembali. Kemudian, pada tahap berikutnya, Heidegger menelaah cara apa saja yang ditempuhnya untuk merehabilitasi ontologi.

Kendati demikian, bisa dikatakan bahwa untuk keluar dari tradisi logosentrisme yang begitu kukuh berakar dalam tradisi metafisik, tidaklah semudah membalik telapak tangan. Proyek "destruksi" yang dimulai Heidegger dengan mempersoalkan status *ontos* dalam filsafat/metafisika Barat harus diakui belum sepenuhnya berhasil. Heidegger bahkan masih dibayang-bayangi logosentrisme yang hendak dikritiknya itu. Ada beberapa konsep Heidegger yang cukup kental dengan "warna" logosentris, misalnya konsep *aletheia* (penyingkapan/ketersingkapan Ada) atau "transendentalitas". Bagi Derrida, yang juga pengagum berat Heidegger, kegagalan Heidegger untuk keluar dari jaring-jaring logosentrisme tidak bisa dipisahkan dari metode fenomenologi yang digunakannya dalam rangka "menyingkap" sang Ada. Nuansa "metafisika kehadiran" dalam pemikiran Heidegger masih terasa di sana-sini, terutama ketika ia berbicara perihal status primordial "penyingkapan Ada" yang mengandaikan bahwa "kehadiran" Ada memberikan makna terhadap manusia (*Da-sein*) dalam ketersingkapannya di dunia.

Terlepas dari semua itu, bagaimanapun juga Heidegger telah menawarkan pendekatan yang radikal untuk mengatasi tradisi metafisik yang terlalu logosentris. Pada salah satu bagian dari *Sein und Zeit*, Heidegger memperkenalkan apa yang disebutnya "*destructuring of the History of the Ontology*".[26] Ini benar-benar sejalan dengan proyek dekonstruksi Derrida yang hendak membongkar struktur dasar metafisika Barat. Akan tetapi, bersimpangan jalan dengan Heidegger, Derrida tidak saja mem-

[26] Heidegger, *Being and Time* ..., him. 17.

bongkar metafisika, tetapi melangkah lebih jauh dengan menggugat ontologi itu sendiri. Di tangan Derrida, metafisika Barat dibawa ke ambang titik nadir sehingga meruntuhkan pandangan-dunia yang hendak dihadirkannya.

Tanda-tanda berakhirnya metafisika (*the end of metaphysics*) sudah menampakkan diri semenjak konsep "destruksi" yang digagas Heidegger diambil alih oleh Derrida dengan istilah baru yang lebih radikal: "dekonstruksi". "Dekonstruksi" merupakan fase yang sama sekali berbeda dengan "destruksi". Destruksi dilakukan untuk mengkritik sebuah bangunan epistemologis, yang dalam hal ini berupa tradisi metafisika Barat, namun tetap membuka peluang yang lebar untuk membangunnya kembali dan merekonstruksinya. Sementara itu, dekonstruksi tidak berhenti pada mengkritik, tetapi merombak dan mencari kontradiksi-kontradiksi yang inheren dalam bangunan tersebut lalu membiarkannya centang-perenang dan tidak memungkinkannya untuk dibangun kembali. Istilah dekonstruksi, seperti disinggung di muka, selintas pernah dikemukakan Heidegger. Dalam *The Basic Problem of Phenomenology*, ia menulis: "... konstruksi dalam filsafat itu dengan sendirinya harus serentak [melakukan] destruksi, yaitu dekonstruksi konsep-konsep tradisional dengan cara justru kembali ke tradisi ..."[27] Sekalipun demikian, Heidegger tidak cukup berhasil menuntaskan proyek dekonstruksi yang sebetulnya sudah diuraikannya di bagian-bagian pembuka *Sein und Zeit*. Dalam pandangan Derrida, Heidegger boleh dikatakan gagal menjadikan dekonstruksi senjata utama untuk meruntuhkan metafisika Barat. Dan kalaupun ia berhasil, ia pun "hanya meruntuhkan bangunan dengan menggunakan batu yang sudah tersedia dalam bangunan itu", sedangkan Derrida sendiri hendak "membongkar tanahnya sekalian, dengan cara meledakkannya dan membetot orang secara brutal ke luar serta mencanangkan pemutusan hubungan total".[28]

---

[27] Dikutip dari Sugiharto, *Postmodernisme* ..., hlm. 23.

[28] Derrida, *Margins* ..., hlm.135.

Jika dekonstruksi telah bertindak sedemikian radikalnya, apakah berakhirnya filsafat atau bahkan metafisika akan menjadi kenyataan? Apakah benar tengah terjadi *the end of philosophy* atau *the end of metaphysics* seperti dilontarkan Heidegger dan Derrida? Dalam konteks gerakan posmodernisme, proyek-proyek ini bisa diterima dan masuk akal. Bagaimanapun juga dan apa pun ihwalnya, filsafat dan metafisika telah menjadi tradisi yang berakar kuat dalam *Weltanschauung* pemikiran Barat. Itu artinya, baik filsafat maupun metafisika telah diperlakukan sebagai narasi-narasi yang memiliki andil besar untuk membangun sebuah pandangan-dunia. Untuk menghindarkan totaliterisme wacana, narasi-narasi itu tidak bisa lagi dipertahankan. Konsep-konsep yang diturunkan oleh filsafat ataupun metafisika mesti kembali dipersoalkan mengingat corak atau pendekatan apa pun yang digunakan oleh filsafat/metafisika dinarasikan melalui konsep-konsep itu. Dengan kata lain, tanpa konsep, filsafat/metafisika hampir mustahil membangun suatu narasi yang padu, seperti yang ditunjukkan selama ini dalam perjalanan sejarahnya.

Derrida menyadari bahwa konsep-konsep yang menjembatani filsafat/metafisika dalam narasi tidak lahir dengan sendirinya. Narasi muncul dari teks, dan teks berurusan secara langsung dengan *bahasa*. Oleh karena itu, Derrida mengawali keinginannya untuk "menamatkan" riwayat filsafat/metafisika Barat dengan bertolak dari *bahasa* teks-teks filsafat. Ia mencermati bagaimana teks-teks itu menuturkan wacana dan menciptakan klaim-klaimnya berdasarkan struktur atau tata pikiran yang dibangun di dalamnya. Derrida kemudian mencari strategi pembentukan makna di balik teks-teks itu, antara lain dengan mengeksplisitkan sistem-sistem perlawanan (*systems of opposition*) yang tersembunyi atau cenderung didiamkan oleh sang pengarang.[29]

---

[29] Sugiharto, *Postmodernisme* ..., hlm. 46.

Perlu digarisbawahi bahwa dalam tiap tulisan filosofis, memang terdapat semacam upaya untuk mengorganisasi teks secara rasional agar premis-premis, argumen, dan kesimpulan yang hendak dikemukakan tertata dengan rapi. Akan tetapi, Derrida tidak berhenti untuk mengamati ketertataan teks secara sadar, melainkan juga tatanan teks yang tak disadari; semacam tekstualitas yang laten di balik teks. Karenanya, Derrida memegang asumsi bahwa *filsafat pada dasarnya adalah tulisan*. Filsafat berurusan langsung dengan teks, dan teks itu adalah tulisan. Selama ini, filsafat berambisi untuk melepaskan diri dari statusnya sebagai tulisan dan keluar dari keterikatan dengan bentuk fisik kebahasaan dari tulisan itu. Ia ingin menjadikan bahasa yang digunakannya sebagai sarana untuk menampilkan kebenaran dan makna real yang berada di luar wilayah bahasa (ekstralinguistik). Sayangnya, ambisi filsafat yang terlalu besar membuat bahasa yang dipakainya sangat transparan dan rigoris. Penekanan yang berlebihan terhadap bahasa transparan-rigoris mendorong filsafat untuk selalu mengacu pada logika dan menatanya sedemikian rupa hingga tampil utuh, koheren, dan tidak ambigu.

Derrida menunjukkan bahwa upaya ini tidak akan pernah berhasil. Cara baca dekonstruktif memperlihatkan bahwa setiap tulisan filosofis mengandung banyak kelemahan dan kepincangan yang tidak bisa lagi dibenahi dengan mengembalikan teks kepada strukturnya yang paling awal. Di balik teks-teks itu, tidak ada lagi pusat atau subjek yang dapat diacu oleh pengarang. Yang ada hanyalah kekuatan-kekuatan yang menyebar secara acak dan beragam yang tidak mungkin direduksi. "Di balik teks filosofis, yang terdapat bukanlah kekosongan," ujar Derrida, "melainkan sebuah teks lain: suatu jaringan keragaman kekuatan-kekuatan yang pusat referensinya tak jelas."[30] Maka, sebagai konsekuensinya, filsafat yang ditampilkan dalam teks-teks tersebut tidak bisa keluar dari lingkaran referensi yang

[30] Derrida, *Margins* ..., hlm. xxiii.

ternyata ambigu dan tak pernah jelas pusatnya itu. Filsafat tidak bisa lagi merepresentasikan dirinya dalam sebuah narasi tunggal yang berpusat pada struktur teks yang stabil dan koheren.

Pertanyaan yang segera terbetik sesudah itu adalah mengapa di era modern filsafat seolah-olah yakin telah membangun sebuah narasi tunggal? Mengapa proyek Pencerahan dapat mewariskan ilusi tentang adanya sebuah sistem pemikiran yang swabukti (*self-evident*) dan sama sekali tidak menyisakan satu pun ambiguitas? Jawaban atas kedua pertanyaan ini mungkin erat kaitannya dengan *raison d'être* filsafat itu sendiri, yaitu memberikan gambaran-dunia secara rasional yang mencerahkan dan tidak menimbulkan kebingungan. Inilah proyek ambisius filsafat. Ia ingin menghadirkan "dunia" seutuh mungkin dengan semaksimal mungkin menghindari apa pun yang berpotensi merusak keutuhan gambaran-dunia itu. Ambiguitas filsafat lalu disingkirkan oleh logosentrisme yang sangat menekankan ketepatan dan presisi dari setiap konsep pemikiran, sehingga seolah-olah yang direpresentasikan filsafat sepenuhnya bersih dari noda-noda ketidakjelasan.

Dalam ungkapan Derrida, filsafat ingin menjaring segala persoalan ke dalam suatu *mathesis universalis* atau rumusan universal yang mampu menuntaskan segala-galanya. Untuk melakukannya, filsafat mereduksi berbagai persoalan ke dalam suatu sistem metafor. Yang dimaksudkan dengan metafor adalah kosakata khusus yang digunakan filsafat untuk menjelaskan objeknya. Umpamanya, Descartes membangun proyek rasionalismenya di atas prinsip *clara et distancta* atau *cogito ergo sum*. Kedua prinsip ini adalah kosakata khusus yang sengaja diciptakan Descartes untuk mereduksi persoalan-persoalan ontologi dan metafisik dalam sistem pemikirannya. Dengan adanya kosakata khusus yang secara *sui generis* berfungsi mereduksi realitas-realitas yang bersifat ekstralinguistik, filsafat seakan-akan ingin menunjukkan bahwa hanya ada satu bahasa atau bentuk pengungkapan saja yang benar. Semua bahasa lain lantas dianggap tidak cukup adekuat untuk memberikan makna. Dengan begitu, filsafat terus-

menerus berharap untuk menemukan suatu bahasa yang benar-benar transparan dan secara meyakinkan bersifat final dengan sendirinya. Padahal, dengan merumuskan kosakata khusus, filsafat sesungguhnya telah membuat dirinya tertutup dan tidak membuka kemungkinan untuk dipertanyakan kembali. Paradoks-paradoks yang ditemukan Derrida dalam teks-teks filsafat yang dicermatinya membuktikan bahwa klaim bahasa atau kosakata khusus yang disandang filsafat tidak benar, dan bahkan mustahil. Apabila kita boleh meminjam istilah Rorty, sebetulnya tak ada *final vocabulary* dalam filsafat, karena seluruh bangunan filsafat itu sendiri pada dasarnya secara intrinsik menyembunyikan kontradiksi-kontradiksi yang tidak dapat didamaikan.

Pendek kata, model realitas yang ditawarkan filsafat otomatis tidak seratus persen bisa diterima atau bermakna. Derrida menyadarkan kita bahwa di zaman posmodern ini, kita tidak bisa lagi berbicara atas nama filsafat sebagai sistem berpikir yang tunggal dan satu-satunya yang paling benar. Derrida lebih jauh mengajak kita berpikir "tanpa konsep tentang kehadiran atau absensi, tanpa sejarah, tanpa tujuan, tanpa *archia* ataupun *telos*, berpikir tentang suatu tulisan yang akan mengacaukan dialektika, teologi, teleologi ataupun ontologi."[31] Semua ini dilakukan dalam rangka merombak seluruh bangunan filsafat yang telah dikuasai logosentrisme. Bila kita telaah sekali lagi kutipan ini, kita akan melihat bahwa proyek dekonstruksi Derrida tidak hendak membangun pemikirannya di atas konsep-konsep lama yang dipergunakan filsafat/metafisika tradisional.

Pertama, Derrida menolak dikotomi konseptual antara "kehadiran" (*presence*) dan "absensi" (*absence*). Dengan kata lain, antara metafisika yang didasarkan pada kehadiran subjek dan ketiadaan subjek lainnya. Dalam tradisi metafisika yang logosentris, dikotomi kehadiran/absensi dipertahankan sedemikian rupa melalui pemilahan antara pikiran/tubuh, kesadaran/kegilaan, rasionalitas/irasionalitas, logos/mitos, dan lain sete-

[31] *Ibid.*, hlm. 67.

rusnya. Lalu apa yang terjadi bila semua dikotomisasi ini ditolak? Yang terjadi adalah terbukanya peluang bagi subjek-subjek yang selama ini ditiadakan secara sistematis oleh filsafat/metafisika Barat untuk tampil ke permukaan. Oleh karenanya, tubuh, kegilaan, irasionalitas, mitos, dan berbagai subjek yang terepresi menemukan momentumnya di sini.

Kedua, Derrida menolak adanya "asal usul" (*archia, origins*) yang diyakini secara metafisik sebagai sumber kebenaran atau fondasi bagi filsafat untuk membangun asumsi-asumsi filosofisnya. Kata *archia* dalam kutipan di atas mengandung makna yang sangat padat. Dalam metafisika tradisional, *archia* melambangkan kepenuhan, orisinalitas, dan transendentalitas. Dalam metafisika Yunani kuno, kita misalnya mengenal gagasan-gagasan seperti Ide Platonik atau Materia Prima, yang diandaikan sebagai asal mula bagi segala sesuatu. Segala bentuk realitas di dunia fenomenal kemudian harus merujuk kepada hal-hal ini untuk menemukan "legitimasi" bagi keberadaannya. Filsafat/metafisika modern mewarisi konsep Yunani tentang *arché*, yang mengandung dua pengertian mendasar, yaitu "prinsip asali" (*original principle*) yang mengandaikan bahwa terdapat realitas paling dasar yang menjadi fondasi bagi segala sesuatu, atau "prinsip tatanan" (*principle of governmentality*) yang mengandaikan bahwa terdapat tatanan paling dasar yang mengatur segala sesuatu.[32] (Sebagai ilustrasi, bandingkan kemiripan etimologis antara istilah "*arke*ologi" dan "mo*narki*".)

Sembari membuang jauh-jauh ide *archia*, Derrida juga menyarankan kita untuk menanggalkan konsep "tujuan" (*telos*) yang diandaikan dalam filsafat tradisional sebagai titik akhir dari seluruh proses pencapaian filosofis. Konsep *telos* banyak bersangkut paut dengan gagasan "kausa final" dalam paradigma Aristotelian, yang sering dimaknai sebagai tujuan akhir dari tiga rangkaian kausa material, kausa efisien, dan kausa formal. Bila

[32] Alan Bass, "Translator's Introduction", dalam, Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. xvi.

kita jelaskan secara terperinci, dapat dikatakan bahwa keempat kausa tersebut merupakan rentetan dari proses berkesinambungan yang terjadi secara metafisik pada segala sesuatu. Kausa material menjadi sebab eksistensi sesuatu di dunia material, seperti sperma yang menjadi penyebab keberadaan manusia. Di dunia material kausa efisien menjadi penyebab segala hal yang memungkinkan sesuatu untuk terjadi. Sementara itu, kausa formal menjadi penyebab yang memungkinkan sesuatu untuk berkembang. Di antara ketiga kausa ini, kausa final merupakan puncak dan akhir yang tidak memungkinkan apa pun lagi terjadi, karena "yang akhir" menandai bahwa segalanya telah sampai di tujuannya. *Telos* tidak saja mengisyaratkan bahwa segalanya telah sempurna, melainkan juga telah sampai pada realisasi akhir yang transenden dari segala jenis perubahan. Filsafat modern hampir seutuhnya memijakkan kaki di atas gagasan *telos* yang melengkapi kausa-kausa yang mendahuluinya. Roh, Sejarah, atau Realisasi-Diri, sebagaimana yang dikemukakan Hegel, adalah penjelmaan dari *telos* yang menjadi puncak tertinggi perjalanan ontologis segala sesuatu. Derrida melihat bahwa baik *archia* maupun *telos* menunjukkan tabiat logosentrisme yang senantiasa melihat sejarah secara linear, seolah-olah semuanya terjadi secara alamiah. Dengan mendekonstruksi kedua konsep tersebut, Derrida menolak adanya realitas onto-teologis yang mendasari seluruh bangunan epistemologis filsafat/metafisika Barat.

Ketiga, Derrida mengajukan proposal menarik dalam rangka membendung arus logosentrisme Barat, yaitu dengan mempertimbangkan *filsafat sebagai tulisan*. Ini merupakan inti dari proyek dekonstruksi, sebab dengan meletakkan filsafat dalam kapasitasnya sebagai tulisan, konsep-konsep khas metafisika kehadiran, seperti "subjek", "pengarang", atau "pusat", dengan sendirinya luruh. "Tulisan" yang dimaksud Derrida adalah teks yang tidak lagi memiliki referensi yang menjadi pusat dari struktur, atau teks yang memiliki kemungkinan tak berhingga untuk dibaca dan ditafsirkan. Dalam tulisan yang dibayangkan

Derrida, stabilitas dan koherensi makna ditanggulkan dengan memberi ruang bagi munculnya penafsiran-penafsiran yang berbeda dari keinginan pengarang.

Pada prinsipnya, "tulisan" adalah metafor Derrida tentang suatu kenyataan yang berjalin-kelindan dan saling bertautan, yang bekerja tanpa dimediasi oleh subjek, entah itu berupa pengarang, ego transendental, *cogito*, ataupun pikiran. Derrida meyakini adanya suatu teks yang tidak lagi bergantung pada subjek apa pun, melainkan membiarkan dirinya terurai dan otonom dalam medan pemaknaan yang tak ada habis-habisnya. Mesti dikatakan sekali lagi di sini bahwa upaya Derrida untuk menjadikan filsafat sebagai tulisan dilakukan dalam rangka mengeliminasi struktur-dasar logosentrisme yang berpusat pada kehadiran subjek. Derrida bahkan lebih jauh membayangkan adanya suatu jenis tulisan primordial yang diistilahkannya *"archi-writing"* (*archi-écriture*), yakni tulisan yang mengatasi segala bentuk metafisika dan kehadiran. Melalui pembacaannya atas tradisi metafisika Barat, Derrida sampai pada kesimpulan bahwa tradisi itu mesti diakhiri. Dekonstruksi adalah perayaan terbuka terhadap *the end of metaphysics*.

2 Melampaui Strukturalisme, Menuju Emansipasi Teks

Filsafat di era posmodern sering disebut-sebut tengah mengalami "pembalikan ke arah bahasa" (*linguistic turn*). Seratus tahun yang lalu, filsafat mungkin masih berbicara tentang "kesadaran", "akal", "Roh", dan "pengalaman". Tapi kini, memasuki ambang posmodernisme, filsafat beralih pada "bahasa".[1]

Arus balik filsafat dari *cognitive turn* ke *linguistic turn* memang tidak semuanya terpola ke dalam satu bentuk pemikiran. Dalam beberapa hal, konsep-konsep seperti "kesadaran" atau "pengalaman" masih cukup mewarnai. Filsafat Husserl, misalnya, yang sangat memengaruhi kaum posstrukturalis, mendasarkan diri pada konsep "ego transendental", yang tak lain adalah kesadaran dalam bentuknya yang intensional. Akan tetapi, beralihnya perhatian filsafat ke arah bahasa terlihat lebih dominan, dan pengaruhnya yang luar biasa dapat ditemukan dalam berkembangnya semiologi/semiotika, filsafat analitik, teori *speech-act*, hermeneutika, dan analisis wacana.

Peralihan menuju bahasa dapat dirunut sejarahnya melalui tiga periode berikut ini. *Pertama*, periode positivistik, yang ditokohi oleh Friedrich Frege, Husserl, Wittgenstein awal, Rudolf

---

[1] I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), him. 79.

Carnap, dan A.J. Ayer. Mereka yang umumnya berasal dari kalangan positivis atau neopositivis mendekati bahasa secara logosentris, yakni dengan menampilkan bahasa dalam fungsi-fungsi logisnya, misalnya dalam bentuk penilaian (*judgment*), pernyataan (*proposition*), dan representasi. Dalam fungsinya yang serba logis, bahasa dianggap sebagai sesuatu yang objektif dan menampilkan realitas apa adanya.

Kedua, periode pragmatik, yang ditandai pergeseran orientasi Wittgenstein dari teorinya yang sangat menekankan fungsi logis bahasa ke arah fungsi pragmatis bahasa (bahasa sebagai *forms of life*). Ini diikuti oleh Austin dengan teori *speech-act* yang mengembalikan bahasa ke habitatnya dalam kehidupan sehari-hari sebagai media komunikasi dan tindakan.

Ketiga, periode hermeneutik, yang ditandai dengan mengaburnya bahasa filsafat dan sastra serta perhatian yang besar pada bahasa puitik-metaforis. Bahasa menjadi medan penafsiran yang membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam menyelami problem-problem eksistensial. Pada tahapan ini, kita dapat memasukkan Heidegger, Kierkegaard, dan Derrida ke dalam kelompok penganut hermeneutika radikal, dan Hans-Georg Gadamer atau Paul Ricoeur ke dalam pendukung hermeneutika moderat. Pada tahapan ini pula, berkembang semiologi dan strukturalisme, yang antara lain dipelopori oleh Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, dan Claudé Levi-Strauss.[2] Di sini kita menyaksikan bagaimana bahasa mendapat aksentuasinya yang paling radikal. Semua ini berawal dari kritik terhadap strukturalisme, yang melihat bahasa sebagai sebuah sistem tersendiri yang otonom. Tetapi, apakah strukturalisme itu sendiri? Prinsip-prinsip apakah yang hendak dilampaui Derrida dengan mengkritik strukturalisme?

[2] *Ibid.*, hlm. 81.

2.1. Strukturalisme: Konsep-konsep Dasar

Strukturalisme menjadi arus penting dari pemikiran Eropa di tahun 1960-an. Perhatian utamanya adalah meneliti cara-cara dan mekanisme berbahasa yang meliputi tutur kata dan bunyi dalam kaitannya dengan sejarah, institusi sosial, dan konteks di mana bahasa tersebut berkembang. Strukturalisme lahir berkat jasa seorang pakar linguistik kelahiran Swiss, Ferdinand de Saussure, dengan karya monumentalnya tentang dasar-dasar linguistik umum, *Cours de Linguistique Général*.[3] Dalam buku tersebut, Saussure untuk pertama kalinya menjadikan bahasa sebagai objek kajian ilmiah. Pendekatan yang digunakan Saussure tergolong baru di masanya karena berupaya melampaui pendekatan historis yang dilakukan oleh para linguis sebelumnya. Saussure membayangkan adanya suatu disiplin ilmu yang mempelajari bahasa sebagai sebuah sistem yang stabil dan tidak berubah-ubah. Dalam pendekatan historis, bahasa masih dilihat dalam kaitannya dengan satu konteks sejarah atau peristiwa. Ini membuat linguistik sangat bergantung pada data-data sejarah yang spesifik, yang terkait dengan kelompok atau periode tertentu.

Saussure terinspirasi oleh pendekatan sosiologi Emile Durkheim dalam *Des Règles de la Méthode Sociologiques* (1885). Durkheim menjelaskan bahwa masyarakat dapat diteliti berdasarkan interaksi antaranggota yang membentuk adat istiadat, tradisi, dan perilaku-perilaku sosial. Dari fakta-fakta sosial yang berserakan itu, peneliti dapat menarik data-data tentang fenomena objektif yang mendasari seluruh aktivitas sosial. Menurut Durkheim, fenomena tersebut berada di luar kehendak individu dan memengaruhi perilaku sosialnya dalam masyarakat. Ia merupakan kesadaran kolektif yang mengatasi kesadaran individu. Saussure membayangkan kesadaran kolektif itu pada bahasa. Ia melihat bahwa terdapat suatu fenomena objektif yang disebut

---

[3] Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, cet III 1996).

"struktur". Seluruh sistem bahasa dapat dilihat mekanismenya dalam struktur itu. Struktur memediasi aktivitas berbahasa para penutur dan pihak-pihak yang terlibat dalam pemaknaannya. Melalui struktur, individu dan masyarakat mengembangkan bahasa dalam bentuknya yang spesifik. Pada dasarnya, struktur menggeneralisasi perbedaan bahasa. Dengan memetakan struktur bahasa, berbagai ekspresi linguistik dapat dijelaskan secara komprehensif.[4]

Menurut Jean Piaget, sebuah struktur dapat diidentifikasi berdasarkan unsur-unsurnya. *Pertama*, struktur adalah tatanan. Dengan demikian, dalam struktur ada stabilitas. *Kedua*, struktur dicirikan oleh keutuhan, transformasi, dan pengaturan diri (*self-regulation*). Struktur berfungsi menjaga keutuhan sebuah sistem bahasa dari erosi akibat perubahan waktu. Tapi, pada saat yang sama, struktur juga mengubah tindakan-tindakan bahasa ke arah yang lebih produktif, dan kemudian menstabilkannya kembali. Tegangan antara transformasi dan pengaturan-diri selalu intrinsik dalam setiap stuktur. Tanpa tarik-menarik antara kedua unsur tersebut, sebuah struktur tidak akan bertahan lama.

Saussure memandang setidaknya terdapat tiga aspek bahasa yang perlu dibedakan, jika kita ingin mendekatinya secara struktural, yaitu *langue*, *parole*, dan *langage*.[5] *Parole* adalah seluruh hal yang diujarkan oleh orang, termasuk konstruksi-konstruksi yang muncul dari pilihan individu, atau bentuk-bentuk pengucapan yang diperlukan untuk menghasilkan berbagai konstruksi tersebut. *Parole*, atau wicara, muncul dari penggunaan bahasa yang secara individual dilakukan oleh masing-masing orang atau kelompok. Tiap masyarakat memiliki *parole* yang digunakan secara terbatas di lingkungan mereka. Namun, kendati dipakai secara kolektif, *parole* sangat ditentukan oleh masing-masing individu. Individu memiliki kekuasaan otonom terhadap jenis wicara

[4] Harimurti Kridalaksana, "Mengin-Ferdinand de Saussure (1857-1913), Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", dalam, de Saussure, *Pengantar Linguistik* ..., hlm. 5.

[5] *Ibid.*, hlm. 6.

yang dia gunakan. Karena sifatnya yang individual, *parole* terkadang masih menyisakan bentuk-bentuk wicara yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa yang berlaku. Jika *parole* mematuhi kaidah bahasa, maka lahirlah *langage*.

Baik *parole* maupun *langage* bukan objek yang menjadi perhatian Saussure. *Parole* hanya bisa dikaji secara kasuistik oleh ahli linguistik yang menekuni satu model berbahasa masyarakat tertentu. *Langage*, begitu pula, tidak bisa dijadikan objek kajian karena masih melibatkan pilihan individu. Saussure justru lebih tertarik dengan *langue*, karena inilah satu-satunya aspek bahasa yang layak disebut sebagai fakta sosial.

Langue dibedakan dari kedua aspek bahasa lainnya dalam dua hal: *Pertama*, *langue* merupakan kebiasaan yang diperoleh secara pasif dari sesama penutur bahasa yang memungkinkan mereka untuk saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dapat dipahami bersama. Karenanya, walaupun para penutur dipisahkan oleh perbedaan sejarah dan kultur, mereka dapat saling memahami melalui *langue*. *Kedua*, *langue* merupakan abstraksi dari seluruh aktivitas berbahasa masyarakat. Dalam *parole*, aktivitas berbahasa dikonkretkan dalam bentuk tuturan yang diakibatkan oleh pilihan individu atau kultur setempat. Sebaliknya, dalam *langue*, segala bentuk tuturan dilepaskan dari konteksnya. Ia menjadi kode atau, dalam kata-kata Saussure, "suatu sistem nilai yang murni".[6] *Parole* identik dengan aktivitas bahasa yang penuh-sadar, sementara *langue* merupakan produk bawah sadar masyarakat penutur.

Hubungan antara *parole* dan *langue* lebih jauh dijabarkan dalam perbedaan antara *struktur* (*structure*) dan *peristiwa* (*event*). Struktur adalah sistem abstrak yang membawahi seluruh kegiatan berbahasa, sementara peristiwa adalah penggunaan bahasa sehari-hari yang merupakan respons langsung individu atau sekelompok penutur. Aktivitas manusia dalam berbahasa tidak

[6] *Ibid.*, hlm. 7.

akan mungkin terjadi tanpa dialektika antara struktur dan peristiwa. Peristiwa menciptakan kemungkinan-kemungkinan baru dalam berbahasa dan hingga batas tertentu mendorong terjadinya transformasi dan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Karena fungsinya yang transformatif, peristiwa dapat dimaknai secara berbeda-beda menurut penuturnya. Proses pemaknaan yang sedemikian majemuk ini membuat aktivitas berbahasa sangatlah heterogen.

Saussure menyadari bahwa linguistik tidak mungkin mempelajari peristiwa atau *parole* yang luar biasa banyaknya. Karena itu, Saussure hanya memfokuskan pada struktur yang implisit (*langue*). Berbeda dengan para pendahulunya pada abad ke-19 (*Junggrammatiker*) yang memusatkan pada kajian diakronis, Saussure memfokuskan pada aspek sinkronis bahasa. Dalam kajian diakronis, bahasa diselidiki dengan mengamati institusi dan respons masyarakat penutur dalam konteks sejarah tertentu. Misalnya, jika kita ingin mempelajari penggunaan bahasa Indo-Eropa atau Sanskerta pada abad ke-13, kita mencatat institusi-institusi sosial apa saja yang melestarikan bahasa tersebut. Saussure ingin melampaui metode diakronis, yang menurutnya kurang memuaskan, dengan memanfaatkan metode sinkronis. Berdasarkan fungsinya, metode sinkronis ingin mengungkap dua hal: (1) hubungan sistematis di antara bentuk-bentuk bahasa, yang diperoleh dengan membandingkan data-data objektif yang diambil dari metode diakronis; dan (2) perbedaan di antara hubungan sistematis dalam berbagai tahap perkembangan bahasa.

Melalui metode sinkronis, kita bisa mempelajari perubahan-perubahan bunyi dan sistem fonologis di antara berbagai sistem *langue*, atau keterkaitan yang sering kali tak terduga di antara sistem-sistem *langue* yang rentang historisnya berbeda jauh. Misalnya, Saussure menunjukkan bahwa terdapat kemiripan fonologis antara bahasa Latin dan bahasa Prancis, seperti diperlihatkan dari perubahan kata *calidium* (Latin: 'panas') ke *chaud* (Prancis: 'panas', ditulis *šō*). Saussure kemudian menyusun tahap-

tahap apa saja yang memungkinkan terjadinya perubahan ini secara fonetik, yaitu *calidium, calidu, caldu, cald, calt, tšalt, tšaut, šaut, šot, šõ.* Cara Saussure sangatlah unik: ia mengamati bagaimana bahasa sebagai sistem *langue* berevolusi dan berinteraksi satu sama lain. Saussure mengidentifikasi perbedaan-perbedaan bahasa, yang mencerminkan bahwa *langue*, sekalipun merupakan sistem abstrak dari bahasa, sangatlah majemuk. Keanekaragaman *langue* menunjukkan bahwa terdapat kekerabatan yang secara eksplisit ataupun implisit melekat dalam struktur *langue*. Pertalian yang mendekatkan berbagai sistem *langue* semacam ini tidak akan mungkin terungkap selama kita tidak mengintegrasikan struktur *langue*.

Di sini terletak peran fundamental Saussure bagi strukturalisme. Linguistik Saussure memberikan kerangka mendasar yang memungkinkan kita untuk melihat bahasa secara integral. Dengan mengelaborasi bahasa dalam sistem-sistem yang integral, Saussure menyediakan suatu bingkai pemikiran yang komprehensif dalam menjelaskan bahasa sebagai fenomena tersendiri. Saussure juga memperlihatkan bahwa bahasa dapat diteliti secara ilmiah sebagaimana objek-objek lainnya.

2.1.1. Bahasa, Semesta Tanda

Dalam *Cours de Linguistique Général*, Saussure menulis:

> Memang benar bahwa *langue* merupakan satuan-satuan yang bebas, tanpa hubungan sintagmatik, baik dengan bagian-bagiannya maupun dengan satuan yang lain ... Namun fakta itu, yang memang terkecuali, tidak cukup untuk mengubah prinsip umum. Dalam aturannya, kita berbicara bukan dengan tanda-tanda yang terpisah, melainkan dengan kelompok tanda, dengan massa terorganisasi yang juga berupa tanda. Dalam *langue*, segalanya kembali ke perbedaan, namun segalanya juga kembali pada pengelompokan.[7]

Teori Saussure tentang tanda tidak boleh dilewatkan jika kita mengkaji strukturalisme. Saussure memandang bahasa

[7] *Ibid.*, hlm. 227.

dalam sistem yang disebutnya *langue*. Tapi ia tidak melupakan fakta bahwa sistem *langue* juga memuat berbagai perbedaan. Menariknya, perbedaan itu melekat pada kualitas intrinsik bahasa sebagai sistem tanda. Tapi bagaimana memahami "tanda" dalam bahasa? Seperti diketahui, bahasa pada prinsipnya adalah perangkat yang didasarkan pada konvensi sosial. Dalam penggunaannya sehari-hari, bahasa tidak dapat dilepaskan dari sistem pemaknaan tertentu yang dipakai untuk menunjuk suatu realitas. Tanpa sistem pemaknaan ini, tidak akan mungkin terjadi komunikasi di antara sesama individu. Sistem inilah yang disebut "tanda". Menurut Saussure, *langue* adalah "khazanah tanda" (*lexicon of signification*).[8] Ia mengandung perbendaharaan tanda yang masing-masing arbitrer (manasuka) dan konvensional. Arbitrer, karena setiap tanda memiliki referensi terhadap suatu objek tanpa kita ketahui alasan ataupun latar belakangnya. Kita, misalnya, tidak tahu mengapa batu disebut *batu* dan bukan *air*. Atau mengapa buah mangga, yang bentuknya lonjong dan bulat, dinamai *buah mangga* dan bukan *pisang*. Tanda juga bersifat konvensional, karena tanda-tanda itu dilembagakan sedemikian rupa dalam konvensi sosial dan dibakukan ke dalam sistem *langue*. Oleh sebab itu, bahasa (*langue*) bukanlah sekadar kata-

[8] John Sturrock, "Introduction", dalam, John Sturrock (ed.), *Structuralism and Since*, hlm. 6. *Langue* merupakan cara manusia mengorganisasikan pengalamannya dengan dunia. Secara epistemologis, fungsi *langue* sebagai khazanah tanda menunjukkan bahwa pengalaman kita dengan dunia selalu dimediasi oleh bahasa. Persentuhan dengan dunia dibentuk oleh unit-unit terkecil dalam *langue* yang tampak sengkarut dan tidak beraturan. Atom bahasa yang terkecil adalah struktur tanda yang diistilahkan Saussure sebagai *sintagma*. Satuan-satuan kecil dalam bahasa inilah yang kemudian diorganisasikan melalui konvensi sosial dan melahirkan "sistem semiologis" (ritus, tradisi, kode komunikasi) yang terstruktur dan linear, baik dari segi semantik maupun fonetik (bunyi). Struktur tanda yang terorganisasi ini, seperti akan kita lihat nanti, dipersoalkan Derrida melalui kritiknya terhadap asumsi teleologis dalam strukturalisme. Linearitas dan teleologi dalam struktur *langue* adalah tesis sentral dari pemikiran Saussure. Satuan-satuan bahasa, mulai dari yang terkecil (*unités concrètes*) hingga yang terbesar, diorganisasi oleh prinsip linearitas. Watak sintagmatis bahasa dan unit-unit paling mikro dari bahasa diarahkan oleh teleologi linear. Lihat, Tulio de Mure, "Pengantar", dalam, de Saussure, *Pengantar Linguistik ...*, hlm. 41–42.

kata, melainkan juga semesta tanda. Tanda membentuk kode-kode yang melestarikan fungsi bahasa.

Dalam pandangan Saussure, tanda terdiri atas dua komponen: (1) citra akustik yang disebut *penanda* (*signifier/signifiant*); dan (2) konsep atau citraan mental yang disebut *tinanda* (*signified/signifié*). Penanda merupakan kesan bunyi yang dapat kita imajinasikan dari mulut penutur, sedangkan tinanda adalah konsep yang ditunjuk oleh penanda, tetapi gambarannya hanya bisa dirasakan secara mental di dalam pikiran penutur. Penanda membentuk aspek material bahasa, sementara tinanda membentuk aspek makna bahasa. Keduanya saling berhubungan dalam setiap kegiatan berbahasa. Sebuah bunyi atau suara yang tidak memiliki citraan mental akan terdengar seperti igauan belaka, karena tidak memberikan makna dalam diri penutur. Begitu juga, sebuah konsep tidak dapat disampaikan kecuali jika penutur mampu mengungkapkannya secara material dalam bunyi atau citra akustik. Korespondensi yang berkesinambungan antara penanda dan tinanda diperlukan untuk mengomunikasikan gagasan di antara sesama penutur. Namun, cara menghubungkan penanda dengan tinanda selalu berbeda-beda, tergantung budaya dan konvensi sosial yang berlaku. Tanda tidak pernah terpisah dari lingkungan kultural tempat bahasa itu tumbuh dan berkembang. Kita bisa mengumpamakan hal ini dengan *bunga*. Sekuntum bunga yang tumbuh liar di padang rumput tidak bisa dianggap sebagai sebuah tanda. Tetapi, ketika bunga itu ditabur saat perkabungan, seketika itu juga ia menjadi *tanda*. Di baliknya tersirat pesan bahwa yang bersangkutan sedang *berbelasungkawa*. Dalam budaya, segala sesuatu dapat dijadikan tanda selama bisa menyampaikan pesan yang diinginkan oleh masyarakat penuturnya.[9]

Hubungan antara penanda dan tinanda dapat digambarkan dengan diagram berikut:

---

[9] *Ibid.*, hlm. 7.

Konsep	→ Signifié	→ Tinanda	→	Tanda Bahasa
Citra akustik	Signifiant	Penanda		

Saussure berpendapat bahwa bahasa bukanlah substansi, tetapi bentuk. Pandangan ini di kemudian hari dikembangkan oleh Lévi-Strauss, yang melihat bahwa bahasa pada dasarnya adalah relasi. Karenanya, ketika seseorang menggunakan bahasa, dia sebenarnya tengah memasuki sistem relasi yang rumit. Relasi-relasi itu menjembatani berbagai makna dan aneka gagasan yang silih berganti disampaikan di antara sesama penutur. Namun, harus dicatat bahwa relasi itu hanya dimungkinkan manakala tanda memiliki *penandaan* (*signification*). Saussure mendefinisikan *signification* sebagai asosiasi suatu bunyi dengan suatu konsep. Gabungan antara bunyi dan konsep memungkinkan setiap tanda untuk membangun hubungan referensialnya sendiri-sendiri.

Kita bisa mencontohkan hal ini pada kata *pasar*. Kata *pasar* (= penanda) mengandung penandaan yang merujuk pada sebuah *kompleks perbelanjaan* (= tinanda). Hubungan referensial antara *pasar* dan *kompleks perbelanjaan* akan gugur dengan sendirinya jika kita ganti kata *pasar* dengan *pasir* atau *pusar*. Tidak ada asosiasi apa-apa yang mempertemukan *pasar*, *pasir*, dan *pusar* selain asosiasi fonetis. Kemiripan di antara ketiga kata tersebut tidak lebih dari kedekatan fonetis yang sama sekali tidak memiliki hubungan referensial. Namun demikian, akan berbeda halnya jika kita mengganti kata *pasar* dengan *mal* atau *toko*. Walaupun secara fonetis bunyi ketiga kata ini tidak mirip, namun terdapat hubungan asosiatif di antara ketiga-tiganya. Sebagai rangkaian tanda, asosiasi ini hanya memberikan gambaran sekilas tentang kaitan antara ketiga-tiganya, namun tidak membangun hubungan referensial yang utuh. *Pasar* berbeda dari *mal* atau *toko*. Begitu pula, *toko* berbeda dari *pasar*, apalagi *mal*. Masing-masing kata dibangun di atas *signification* yang berbeda.

2.1.2. Identitas Tanda

Meskipun bahasa sebagai sebuah sistem berisi tanda-tanda, tanda-tanda itu sendiri pada dasarnya bukanlah sesuatu yang tetap dan homogen. Perbedaan sistem *langue* menunjukkan bahwa tanda memiliki mekanismenya sendiri dalam relasinya dengan tanda-tanda yang lain. Mekanisme itu adalah "perbedaan" atau diferensi (*différence*).[10] Relasi setiap tanda selalu melibatkan diferensi. Tanpa diferensi, tanda-tanda tidak akan memperjelas suatu realitas yang hendak diterangkan oleh penutur. Misalnya dalam contoh di atas, ada perbedaan/diferensi antara *pasar* dan *pusar*. *Pasar* menunjuk pada *komplek perbelanjaan*, sedangkan *pusar* menunjuk pada *salah satu bagian tubuh di bagian perut*. Diferensi semacam ini sangat diperlukan untuk menjelaskan kata *pasar* agar tidak kabur dengan *pusar*.

Selain berfungsi memperjelas, diferensi tanda-tanda juga berfungsi memperlihatkan sistem relasi yang unik dalam bahasa. Bahasa, seperti dikatakan Saussure, bukanlah substansi, tetapi bentuk. Dalam perkembangannya sebagai sistem tanda, bentuk-bentuk ini tidak bisa berdiri sendiri, tetapi selalu tergantung pada relasi dan hubungannya dengan tanda-tanda yang lain. Bahasa selalu bergerak dalam relasi tanda yang tak ada ujung pangkalnya. Namun hanya melalui diferensi, relasi itu dimungkinkan. Diferensi menciptakan identitas dalam tiap tanda. Saussure mengilustrasikan hal ini dalam perbedaan antara dua pengertian kata *fleur* pada kalimat "*la fleur du pommier*" (bunga apel) dan "*la fleur de la noblesse*" (elite di kalangan bangsawan). Walaupun kata *fleur* sama-sama dicantumkan dalam kedua kalimat di atas, namun karena relasinya berbeda, identitas *fleur*

[10] Prinsip perbedaan ini menempati posisi penting dalam kajian strukturalis awal dan kelak menjadi modal yang berharga bagi analisis dan kritik ideologi para pemikir posstrukturalis, seperti Barthes dan Kristeva. Namun, Derrida tidak hanya menggunakan prinsip perbedaan untuk melampaui strukturalisme. Ia juga meradikalkan perbedaan sebagai strategi pembacaan terhadap "teks" logosentris yang terdapat dalam tradisi metafisika dan filsafat. Lihat, St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, (Yogyakarta: Kanal, 2002), hlm. 53.

pada kalimat pertama tidak sama dengan identitas *fleur* pada kalimat kedua.[11]

Bahasa merupakan mekanisme untuk menyusun dan merangkum identitas-identitas tanda ke dalam suatu sistem yang koheren. Namun, kendati berada dalam suatu sistem, tanda-tanda bukanlah sesuatu yang tetap dan *given*, tetapi bergerak produktif dan menciptakan kemungkinan-kemungkinan baru dalam berbahasa. Saussure menulis:

> Mekanisme bahasa secara utuh bergerak di atas identitas dan perbedaan. Perbedaan merupakan pasangan dari identitas. Jadi, masalah identitas terdapat di mana-mana. Namun, di lain pihak, masalah itu sebagian terancu dengan masalah wujud dan masalah satuan, dan hanya merupakan suatu komplikasi yang sebenarnya produktif.[12]

Konsep identitas dan diferensi merupakan dua buah konsep kunci dalam linguistik Saussure. Tanpa identitas dan diferensi, tanda-tanda dalam sistem *langue* tidak akan diketahui, sementara pada dasarnya *langue* dibangun di atas mekanisme yang hampir seluruhnya diferensial. Meskipun tampak stabil, sistem *langue* sebenarnya dikonstruksi di atas diferensi tanda yang terus-menerus berubah. Diferensi dan identitas melahirkan tanda-tanda baru, memproduksi dan mereproduksinya.

Menurut Saussure, aspek diferensial bahasa dapat ditelaah dari dua hal. *Pertama*, aspek konseptual, yang diistilahkannya sebagai "valensi" atau nilai. Setiap sistem *langue* mengandung sistem valensi yang membedakannya dari yang lain. Unit terkecil dari valensi terletak pada satuan-satuan kata, seperti perbedaan antara kata Prancis *mouton* (biri-biri) dengan kata Inggris *sheep*.[13] Sekilas kita melihat kedua kata ini sinonim. Namun, bila ditelaah, keduanya dihubungkan oleh sebuah valensi yang berbeda. Kata *mouton* bermakna "biri-biri" sebagaimana halnya kata *sheep*.

---

[11] de Saussure, *Pengantar Linguistik* ..., hlm. 200.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, hlm. 209–210.

Tetapi, kata *sheep* tidak identik dengan kata *mouton*, karena kata ini mengandung makna kata *mutton* yang berarti "sepotong daging yang siap dimakan", yang tidak dimiliki oleh kata *mouton*. Jadi, walaupun kata *sheep* mendekati pengertian kata *mouton*, ia dibedakan dari segi valensinya karena mengandung makna *mutton* yang tidak terkandung oleh kata *mouton*.

Kedua, aspek material yang diturunkan dari aspek konseptual valensi. Jika perbedaan valensi membedakan sistem *langue* dari segi muatan nilainya, maka di sini perbedaan terjadi pada aspek fonetis yang terkait dengan perbedaan *bunyi*.[14] Perbedaan pada aspek kedua ini banyak berhubungan dengan fungsi bahasa yang arbitrer dan terjadi secara kebetulan di luar kesengajaan penutur. Mengapa kita memandang huruf *p* berbeda dengan *b*?

---

[14] *Ibid.*, hlm. 212. Aspek semantik valensi terletak pada hubungan dan perbedaannya dengan satuan-satuan kata yang lain. Yang terpenting bukanlah bunyi itu sendiri, melainkan perbedaan yang memungkinkan suatu kata dibedakan dari kata lain yang serupa atau mirip secara fonetis. Perbedaan bunyi itulah yang bermakna. Kesimpulan Saussure ini penting untuk dicermati lebih lanjut. Jika makna suatu kata—unit bahasa yang paling mikro—dibentuk oleh sistem diferensial dalam *langue*, bukankah itu artinya hubungan antara penanda dan tinanda bisa saja tidak stabil? Bukankah tidak mustahil bila perbedaan itu diradikalkan sedemikian rupa sehingga penanda tidak selalu merujuk pada tinanda kecuali dalam diskontinuitas terus-menerus, yakni melalui penundaan makna?
Derrida menemukan *aporia* yang tak terelakkan dalam tesis ini. Jika perbedaan merupakan aspek fundamental dalam bahasa, itu artinya perbedaan ada sebelum bahasa dan bersifat anterior terhadap tuturan atau bunyi. Dalam anterioritas perbedaan itu, hubungan antara penanda dan tinandanya, antara tanda dan kebenaran konseptual, dimediasi oleh "jarak" (*space*) dan "retakan" (*break*). Akan tetapi, "retakan" itu pada saat yang sama selalu mencoba diatasi dengan menghubungkan kembali penanda dan tinanda secara langsung, tanpa mediasi. Dengan demikian, "retakan" juga menyebabkan hubungan penanda-tinanda berlangsung kontinu seolah-olah hubungan itu memang alamiah begitu saja. Ambiguitas perbedaan, yang menciptakan "retakan" sekaligus "sambungan" (*joint*), adalah efek dari permainan dalam bahasa. Derrida membuat sebuah neologisme bagi kegandaan ini: *brisure* (engsel). Kita tahu, engsel menghubungkan dua batang penyangga sebuah pintu. Tetapi, di antara dua penyangga itu kita menemukan "celah-celah" yang memungkinkan sebuah engsel dilepaskan dan dipasang kembali. Inilah struktur dasar dari *langue*. Bdk. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, terj. Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974; revisi, 1976), hlm. 65–66 (Surat dari Roger Laporte; hlm. 65).

Bagi Saussure, ini murni dikarenakan fungsi arbitrer bahasa yang konvensional dan telah menjadi kesadaran bawah-sadar penggunanya. Perbedaan bunyi mutlak menentukan perbedaan tanda. Prinsip semacam ini, bagi Saussure, dapat diterapkan pada segala aspek material dalam *langue*, termasuk fonem. Menurut Saussure, "setiap idiom membentuk kata-katanya berdasarkan suatu sistem unsur bunyi, yang masing-masing membentuk suatu satuan yang jelas terbatas dan yang jumlahnya benar-benar pasti. Padahal, unsur-unsur itu bukan kualitas mereka sendiri yang khas, melainkan hanya kenyataan bahwa mereka tidak saling rancu."[15]

Dalam pandangan Saussure, perbedaan pada aspek material bahasa bersifat sekunder dan kurang penting bila dibandingkan dengan perbedaan pada aspek konseptual (valensi). Karena itu, Saussure melihat bahwa bunyi dan aksara hanyalah wujud konkret dari aspek valensi yang terkandung dalam citraan akustik penutur. Namun, dibandingkan dengan aksara, bunyi (*phónê*) lebih terjamin dari kesalahan dan kerancuan. Bunyi menyampaikan secara langsung maksud penutur, sedangkan dalam aksara maksud itu belum tentu sepenuhnya tersampaikan. Dari analisisnya, Saussure sampai pada kesimpulan bahwa aspek *langue* yang paling layak mendapat perhatian dari linguistik adalah aspek konseptual (hubungan tanda dengan citraan akustik). Sebaliknya, sistem-sistem di luar itu, seperti sistem aksara, kurang perlu diperhatikan karena tidak sepenuhnya terbebas dari kerancuan. Akan tetapi, meskipun lebih memprioritaskan aspek konseptual *langue*, Saussure mengakui konsep identitas dan diferensi dalam *langue*. Kedua konsep inilah yang memungkinkan terjadinya pergeseran tanda dalam bahasa dan produktivitas tanda dalam membentuk kemungkinan-kemungkinan baru.

[15] Saussure, *Pengantar Linguistik* ..., hlm. 214.

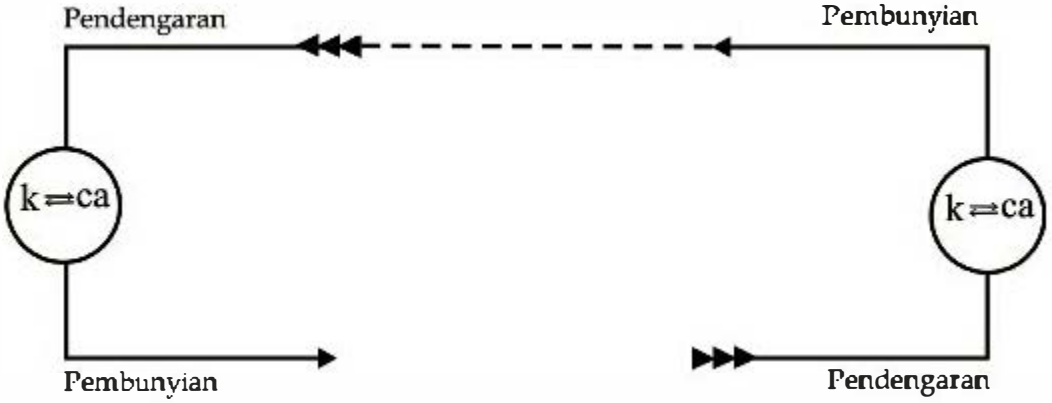
2.2. Bahasa dan Fonosentrisme

Posisi bunyi dalam pemikiran Saussure sangatlah sentral. Di atas telah dikemukakan bahwa unsur terpenting dalam kegiatan berbahasa adalah adanya citra akustik yang memungkinkan seorang penutur menyampaikan gagasannya. Bunyi membentuk citra akustik dalam diri penutur. Setiap kajian linguistik, menurut Saussure, hampir seluruhnya terpusat pada fungsi bunyi (*phóné*) dan bukan aksara, sebagaimana dilakukan oleh generasi pendahulunya.

Setidaknya ada dua alasan mengapa Saussure lebih memprioritaskan bunyi daripada aksara dalam linguistiknya. Pertama, karena *langue* terus-menerus berkembang, sedangkan aksara cenderung relatif tetap.[16] Perubahan *langue* sering kali mengakibatkan ketidaksesuaian antara bunyi dan aksara yang tertera dalam sebuah tulisan. Saussure mencontohkan, pada abad ke-13, orang-orang Prancis mengucapkan kata *roi* ("raja") dan *loi* ("pemerintahan") dan menuliskannya dengan *roi* dan *loi*. Karena perubahan waktu, maka pada abad ke-14, kata *roi* dan *loi* diucapkan menjadi *roe* dan *loe*. Pada abad ke-19, perubahan ini sudah lebih jauh lagi menyimpang dari lambang grafisnya, karena kata *roi* dan *loi* malah diucapkan menjadi *rwa* dan *lwa*. Penyimpangan-penyimpangan ini membuktikan bahwa *langue* pada dasarnya bukanlah sistem yang berbasis pada aksara, melainkan bunyi. Alasan kedua adalah karena bunyi dapat menampilkan penutur sebagai subjek yang utuh dalam kegiatan berbahasa. Bunyi mengartikulasikan *kehadiran* penutur, sementara dalam sistem aksara, penutur tidak benar-benar hadir selain dalam imajinasi. Kehadiran penutur terbangun secara psikis, fisiologis, dan fisik. Ketika seorang penutur hendak menuturkan sesuatu, suatu konsep terbentuk di dalam otak dan menimbulkan citra akustik. Ini gejala psikis. Konsep tersebut kemudian membangkitkan impuls-impuls tertentu dalam tubuh (fisiologis), dan diteruskan dengan

[16] *Ibid.*, hlm. 96.

membunyikannya dalam gelombang suara (fisik). Keempat proses ini membuat hubungan antara penutur dan suara yang diucapkannya tidak terpisahkan, sehingga penutur benar-benar hadir dalam kapasitasnya sebagai subjek yang mengendalikan konsep dan gagasannya melalui bunyi/suara.[17]



k = konsep
ca = citra akustik

"Sirkuit kata-kata" Saussure. Dua kehadiran bertemu, melakukan *Aufhebung* dalam satu tindakan komunikasi lewat bunyi (*phóné*) sebagai sumber dan mediumnya. Cermin dari fonosentrisme Saussure.

Obsesi Saussure pada suara/bunyi memperlihatkan kecenderungan fonosentrisme yang sangat kuat dalam linguistik.

[17] Saussure menggambarkan proses tuturan sebagai "sirkuit kata-kata" (Untuk skema grafisnya, lihat Julia Kristeva, *Languange The Unknown: An Initiation into Linguistics*, terj. Anne M. Menke, (New York: Columbia University Press, 1989), hlm. 9; bdk. Saussure, *ibid.*, hlm. 77-78). Ujaran mempertemukan kehadiran penutur dengan penutur-penutur lainnya dalam tindakan komunikasi. Struktur dasar komunikasi adalah kemampuan untuk berbicara dan mendengarkan, yang menghubungkan pengungkapan aktif penutur dengan kemampuan reseptif penutur yang menjadi lawan-bicara (*interlocutor*). Hubungan timbal-balik ini menandakan bahwa komunikasi selalu mendua: tidak selamanya aktif, namun tidak selamanya juga pasif. Kegandaan ini menunjukkan perbedaan yang implisit dalam bahasa dan kehadiran. Perbedaan ini menunda hubungan alamiah kehadiran, sehingga subjek yang berbicara, ketika berkomunikasi, sebenarnya tengah menunda kehadirannya sendiri.

Fonosentrisme—keterpusatan bahasa pada *phóné*, bunyi, dan bukan *gramma*, aksara—adalah bentuk lain dari metafisika kehadiran. Ia mengandaikan adanya subjek yang kehadirannya dipandang sebagai sebuah kebenaran. Dalam kegiatan berbahasa, kehadiran subjek dimanifestasikan secara langsung melalui tuturan (*speech*) yang menggunakan *phóné* sebagai mediumnya. *Phóné* bahkan tidak saja menjadi medium, tetapi juga menjadi komponen penting yang tak terelakkan dari kehadiran penutur. Rangsangan-rangsangan yang ditimbulkan oleh *phóné* melibatkan gestur tubuh, raut muka, ekspresi mulut, atau lirikan mata. Impuls-impuls semacam ini membentuk kehadiran penutur dan mengabadikannya dalam suatu "momen absolut", di mana waktu, diri penutur (sebagai subjek), suara, dan kebenaran (gagasan yang disampaikan secara penuh sadar) dikondisikan sedemikian rupa dalam satu kesatuan tak terpisahkan. Pada momen absolut, suara menjadi penanda bagi makna dan gagasan yang hendak disampaikan. Suara menjadi manifestasi langsung dari kesatuan antara pikiran dan fisik, antara jiwa dan tubuh, antara yang empiris dan yang transenden.

"Kehadiran-diri" (*self-presence*) penutur dalam suara (*phóné*) menjadi fokus Derrida dalam analisisnya terhadap Saussure. Derrida menunjukkan bahwa kehadiran inilah yang menjadi acuan metafisika Barat yang berpusat pada subjek. Pilihan Saussure untuk memprioritaskan *phóné* di atas aksara tidak keluar dari lingkaran metafisika Barat yang sudah demikian dominannya itu.

> Hak istimewa *phóné* tidak tergantung pada pilihan yang terelakkan. Ia menanggapi sebuah momen *ekonomi* (marilah kita menyebutnya kehidupan "sejarah" atau kehidupan "mengada-sebagai-hubungan-diri"). Sistem "mendengarkan (memahami)-seseorang-berbicara" [*s'entendre parler*] melalui substansi bunyi—yang menghadirkan diri sebagai penanda yang non-eksterior, yang bukan bagian dari dunia, dan karenanya tidak empiris dan tidak kontingen—benar-benar telah mendominasi sejarah dunia di sepanjang masa, dan bahkan telah menghasilkan gagasan tentang dunia, gagasan tentang asal usul dunia, yang muncul dari perbedaan

> antara yang duniawi dan yang adi-duniawi, antara luar dan dalam, idealitas dan non-idealitas, universal dan non-universal, transendental dan empiris, dan lain sebagainya.[18]

Kehadiran-diri terus-menerus dibentuk melalui *phóné*, dengan mengutuhkan kembali hubungan antara kesadaran seseorang dan realitas eksternal di luar dirinya. Pada mulanya, kesadaran, makna, dan gagasan hanya ada di dalam diri penutur. Ia masih berada dalam wilayah idealitas yang universal dan transendental dari dunia. Kesadaran/makna (*Bedeutung*) memiliki ruangnya sendiri yang terbebas dari distorsi dan menjadi penanda murni yang transendental. Seperti dikatakan Husserl, pada wilayah ideal-universal-transendental ini, kesadaran/makna belum dapat dikatakan fenomenal, karena masih dalam taraf ideal di dalam pikiran. Tapi situasinya berbeda ketika kesadaran/makna ditampilkan melalui *phóné*, karena pada saat itu kesadaran/makna dipertemukan dengan wilayah fenomenalnya di dunia eksternal. Namun, perjumpaan dengan dunia fenomenal hanya dapat dilakukan dengan sesuatu yang bukan menjadi bagian dari dunia fenomenal, dan itu, kata Derrida, adalah suara. "Idealitas objek, yang keberadaannya merupakan kesadaran nonempiris, hanya dapat diungkapkan dalam sebuah elemen yang sifat fenomenalnya tidak memiliki bentuk di dunia ini. *Nama elemen itu adalah suara. Suara didengar. Tanda-tanda fonik* ('citraan akustik' dalam pengertian Saussure, atau suara fenomenologis) didengar [*entendus* = 'didengar' sekaligus 'dipahami'] oleh subjek yang melontarkannya dalam kedekatan absolut dengan kehadirannya."[19]

Mengapa suara bukan bagian dari dunia fenomenal? Suara memang "mematerialkan" kesadaran/makna, tetapi ia tidak

---

[18] Dikutip dari Culler, "Jacques Derrida", dalam, John Sturrock (ed.), *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), hlm. 169.

[19] Derrida, "The Voice that Keeps Silence", dalam, Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, terj. David B. Allison dan Newton Garver, (Evanston: Northwestern University Press, 1973), hlm. 76.

sepenuhnya menjadi bagian dari wilayah ideal maupun dunia fenomenal. Keberadaannya mengambang di "perbatasan" kedua dunia tersebut. Ketika suara dilontarkan oleh penutur, suara itu tidak "hidup" di luar diri penutur, karena tidak ada jarak antara "suara" dan kesadaran/makna. Tapi di sisi lain, suara juga tidak sepenuhnya berada di dunia ideal yang nonempiris karena sifat materialnya yang dapat didengar oleh indera. Suara merupakan "interioritas yang termasuk dalam aspek fenomenologis dan ideal dari setiap penanda".[20]

Dengan menelaah asumsi-asumsi metafisik Saussure, tidak berarti Derrida menolak adanya *makna* dalam kegiatan berbahasa. Dia hanya ingin menunjukkan bahwa pemikiran Saussure diwarnai dengan nuansa logosentrisme yang kuat, yang mengandaikan bahwa terdapat suatu *archia* yang transenden dalam tindakan berbahasa. *Archia* itu adalah kesatuan ideal antara penutur, suara, dan kebenaran. Asumsi metafisik dalam linguistik Saussure dapat dibaca dari cara Saussure memosisikan tuturan (*speech*) di atas tulisan (*writing*) dan pendekatan linguistiknya yang memprioritaskan suara/bunyi (*phónê*) di atas aksara (*gramma*). Penekanan Saussure pada oposisi biner antara tuturan/tulisan dan suara/aksara menyiratkan bahwa tulisan dan aksara bukanlah sesuatu yang primer dalam linguistik dibandingkan dengan tuturan dan suara. Dalam pemikiran Saussure, tulisan merupakan sistem yang diderivasikan langsung dari tuturan. "Bahasa dan tulisan adalah dua sistem tanda yang berbeda; yang kedua eksis semata-mata untuk merepresentasikan yang pertama."[21] Tulisan bersifat sekunder dalam hubungannya dengan tuturan, karena ia berfungsi sebagai representasi dari penanda pertama, penanda transendental yang intrinsik dalam suara penutur. Tulisan mentransmisikan gagasan penutur dalam suatu sistem yang sama sekali berbeda. Aksara tidak seperti halnya suara yang dapat menampilkan kehadiran penutur yang dipan-

[20] *Ibid.*, hlm. 76.
[21] Dikutip dari Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 30.

dang sebagai tindakan berbahasa paling ideal karena mempertemukan idealitas dengan non-idealitas, yang transendental dengan yang empiris, jiwa dengan tubuh, dan lain sebagainya. Aksara yang diterakan dalam bentuk tulisan memisahkan penutur dari kehadiran dan momen idealnya ketika menuturkan gagasan. Tulisan sebagai sebuah sistem tanda memiliki karakteristik yang mereduksi tuturan dengan menegasikan kehadiran penutur dan pendengar. Dalam tuturan, penutur mencapai puncak kehadirannya dalam kesatuan tak terpisahkan antara suara, makna, dan kebenaran. "Kata (*vox*)," tulis Derrida, "pada mulanya adalah kesatuan antara makna dan bunyi, antara konsep dan suara, atau, bila menggunakan istilah Saussure, antara penanda dan tinanda."[22] Sebaliknya, tulisan meluruhkan kehadiran penutur dalam unit-unit yang tidak lagi memungkinkan penutur hadir secara utuh. Kehadiran itu "retak" dan tak mungkin kembali dirangkai mengingat subjek telah mati dan kehadirannya tidak dapat digantikan oleh apa pun selain permainan tanda.

Saussure tampak ingin meyakinkan bahwa tulisan semata-mata representasi dari tuturan, dengan membuat kategori baru yang membagi sistem aksara ke dalam dua jenis.[23] Pertama, sistem ideografi, di mana kata diungkapkan oleh sebuah tanda tunggal dan tidak berhubungan dengan bunyi-bunyi yang membentuknya. Setiap tanda yang ditulis mewakili keseluruhan kata dan gagasan yang diungkapkannya secara tidak langsung. Sistem ideografis ini kita temukan dalam aksara Cina. Kategori kedua adalah sistem yang biasa disebut "fonetis", yang bertujuan memproduksi urutan bunyi yang berurutan di dalam kata. Saussure memandang bahwa tulisan hanyalah sistem yang berfungsi menerjemahkan aspek "fonetis" tuturan ke dalam rangkaian aksara. Karena itu, kehadiran penutur tidak mutlak dinegasikan di dalam tulisan, melainkan hanya direpresentasikan dengan cara yang berbeda.

---

[22] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 31.
[23] Saussure, *Pengantar Linguistik* ..., hlm. 95

Kedua kategori ini dikritik oleh Derrida sebagai bentuk pembelaan Saussure terhadap fonosentrisme.[24] Derrida menemukan bahwa upaya Saussure untuk memperkenalkan konsep "tulisan fonetis" hendak menegaskan bahwa tulisan tetap berinduk pada *phóné* dan tidak dapat memisahkan diri dari unsur-unsur tuturan. Tulisan tidak mungkin menjadi sistem tersendiri yang otonom dari *phóné*. Tak heran bila Saussure menyederhanakan begitu saja fungsi dan mekanisme tulisan dengan menganggapnya sebagai sistem yang bekerja *di luar* "sistem internal" bahasa. Supremasi tuturan *vis-à-vis* tulisan tidak bisa dilepaskan dari upaya memarjinalkan tulisan dan meletakkannya dalam lingkup eksterior di luar bahasa. Mengapa Saussure mensubordinasi tulisan di bawah tuturan? Watak reduktif dan potensi tulisan untuk membelokkan *langue* itulah yang tampaknya ingin dieliminasi oleh Saussure. Karenanya, Saussure ingin menampilkan *langue* semurni mungkin dari kontaminasi tulisan. Reduksi kehadiran dalam tulisan dilawan dengan menegakkan sebuah hierarki yang menempatkan tulisan subordinat di bawah tuturan dan oposisi biner antara tulisan/tuturan, eksterior/interior, eksternal/internal, representasi/kehadiran, citraan/realitas, dengan catatan bahwa yang pertama diderivasikan langsung dari yang kedua, dan merupakan entitas yang sekunder dan berpotensi mengancam entitas kedua.

Di atas, telah dijelaskan bahwa fonosentrisme lahir dari momen ekonomi. Maksudnya, momen *phóné* dibentuk oleh kebenaran yang intrinsik dalam suara dan diri penutur. Kehadiran penutur tidak membutuhkan mediasi apa-apa. Tinanda transendental yang menghuni kesadaran atau ego bukanlah mediasi, melainkan kehadiran itu sendiri. Dalam tuturan, kehadiran itu dirawat dengan menjaga konteks tuturan dari penafsiran yang menyimpang dari keinginan penuturnya. Maka, si pendengar pun mustahil membangun hubungan referensial yang lepas dari konteks tuturan itu. Tulisan, sebaliknya, mengacak-acak kohe-

[24] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 32.

rensi antara konteks dan penutur. Penafsiran alternatif terhadap konteks bisa muncul, karena kehadiran penutur telah dilucuti sebegitu rupa. Konteks bisa menjejakkan maknanya dalam beragam penanda yang fragmenter. Permainan dirayakan lewat jejaring tanda yang diferensial sehingga tak ada lagi kehadiran selain jejak (*trace*) yang terus-menerus tertoreh dalam medan makna. Dengan demikian, tulisan mengerosi kehadiran yang hendak ditampilkan melalui *phóné*. Kehadiran digerogoti melalui permainan tanda; fungsi tuturan sebagai sistem *s'entendre parler* direduksi ke dalam jejak-jejak tanda yang tidak lagi menyisakan subjek. Akibatnya, oposisi biner antara transendentalitas/empiris atau idealitas/non-idealitas kehilangan bobotnya. Semua ikut tenggelam dalam pusaran makna yang berpusing dalam permainan dan sengkarut dunia tanda.

Sejarah metafisika dan bahkan metafisika sejarah ditata melalui momen-momen fonosentris dan relasi hierarkis yang mengeksklusi tulisan ke luar sistem bahasa. Plato, misalnya, menganggap tulisan sebagai "kekerasan arketipal" (*archetypal violence*) terhadap jiwa.[25] Plato berpandangan bahwa jiwa manusia dan ingatan sesungguhnya abadi, seabadi arketipe-arketipe yang menjadi sumber pengetahuannya. Tulisan, sebaliknya, membuat ingatan itu menjadi sementara (*ephemeral*), karena ketika seseorang menulis, ia sebenarnya tengah mengalihkan sebagian dari ingatannya dalam bentuk material. Tulisan mematerialkan pengetahuan arketipal yang transenden dan abadi. Adanya tulisan akan membuat manusia enggan mengingat dan menggunakan memorinya. Dengan merekam pengetahuan ke dalam tulisan, ingatan kehilangan sebagian besar fungsinya.

Dalam *Phaedrus*, Plato mengetengahkan dialog antara Hermes, sang penemu tulisan, dengan raja Thamus. Hermes memperkenalkan temuannya itu kepada Thamus, dan menganjurkan agar sang raja mulai menggunakan tulisan. Tetapi, Thamus menolak, karena ia cemas bila manusia harus menulis, mereka

[25] *Ibid.*, hlm. 34.

akan malas menghafal dan menelantarkan ingatannya.[26] Bagi Plato, munculnya tulisan telah merusak fungsi ingatan dan jiwa sebagai cermin kebenaran. Sebagaimana Sokrates, Plato sangat anti-tulisan dengan mengasumsikan bahwa kebenaran adalah sesuatu yang hanya bisa diperoleh melalui tuturan dan kehadiran absolut. Titik-tekan filsafat dalam konsepsi Platonis adalah pada dialog, yang tak lain merupakan perjumpaan dua bentuk tuturan.

Penolakan Plato terlihat langsung dari asumsinya tentang superfisialitas tulisan. Tulisan hanya dianggap sebagai teknik yang menggantikan ingatan (*mnemotechnic*) atau merepresentasikan ingatan yang spontan dan tidak abadi—ingatan yang rapuh oleh gerusan waktu. Plato membandingkan tulisan seperti sebuah memo (*hypnomnesis*) yang berfungsi untuk sewaktu-waktu mengingatkan kita, namun tidak diperlukan sepanjang ingatan kita masih sehat (*mnémè*).[27] Sejarah tulisan, bagi Plato, adalah "sejarah teknik" yang mengindikasikan bahwa tulisan memiliki fungsi instrumental yang tidak esensial dan fundamental dalam struktur pengetahuan manusia. Dengan demikian, peralihan dari tuturan ke tulisan dengan sendirinya berarti kejatuhan pada eksterioritas dan teknik: sebentuk degradasi nilai dari yang abstrak ke yang material, dari spiritualitas ke teknikalitas, dan merosotnya kedudukan jiwa/kesadaran menjadi ketaksadaran, ketidakhadiran absolut. Akan tetapi, dengan mendepak tulisan ke luar sejarah metafisika, tidak berarti Plato benar-benar melenyapkan fungsi tulisan dalam filsafat. Tulisan hanya direduksi menjadi sekadar teknik, tetapi fungsinya diambil alih dengan memetaforkan sebuah "tulisan alami" (*natural writing*) yang primordial dan merupakan *origin* dari tuturan. Inilah ironisnya: meskipun sejarah metafisika berupaya mengeksklusi tulisan, tulisan tidak sepenuhnya ditolak, tetapi diubah dan ditransendensikan sebegitu rupa sebagai "tulisan alami". Logosentrisme semacam ini "berwajah ganda": ia tidak menampik kehadiran tulisan melainkan hanya menundanya. Derrida menulis:

---

[26] Dialog antara Hermes dan Thamus selengkapnya dapat dilihat pada bab 3.
[27] *Ibid.*, hlm. 37.

> Logosentrisme ini, *epochè* tuturan yang penuh ini, karena beberapa alasan, selalu meletakkan dalam tanda kurung, *menunda*, dan menekan segala bentuk refleksi tentang asal usul dan status tulisan, segala bentuk pengetahuan tentang tulisan yang bukan merupakan *teknologi* dan *sejarah teknik*, alih-alih bersandar pada mitologi dan metafor tentang sebuah tulisan alami.[28]

Penundaan itu menunjukkan bahwa sejarah metafisika sarat dengan ambiguitas. Pijakan logosentrisme terbukti rapuh dan tidak memadai untuk membuktikan primordialitas tuturan. Bahkan adanya tuturan itu sendiri terbentuk dari momen-momen penundaan yang merupakan karakteristik tulisan. Tuturan tidak dapat menghindar dari pengaruh tulisan yang sejak awal telah dipenuhi momen diferensi, momen penundaan yang terus-menerus menangguhkan *logos* dan kebenaran dari kehadirannya secara absolut.

2.3. *Psyché*: Struktur Kehadiran dalam *Phóné*

Dalam sebuah wawancara dengan Derrida, Julia Kristeva mengajukan sebuah pertanyaan: apakah tulisan adalah struktur baru ketidakhadiran? Dan jawab Derrida:

> Reduksi terhadap penulisan, sebagaimana reduksi terhadap eksterioritas penanda, adalah bagian dari fonologisme dan logosentrisme. Kita tahu bagaimana Saussure mengacu pada pelaksanaan tradisional yang juga dilakukan oleh Plato, Aristoteles, Hegel, Husserl, dan lain-lain: mengeluarkan tulisan dari wilayah linguistik, bahasa, dan tuturan, karena tulisan merupakan sebuah fenomena representasi luaran, yang tak berguna dan berbahaya.[29]

Saussure memang menganggap tulisan sebagai ancaman terhadap "sistem internal *langue*". Tulisan, menurutnya, adalah "tirani". Operasi dan cara kerja tulisan melahirkan kesimpang-

---

[28] *Ibid.*, hlm. 43. *Epochè* (atau *époque*) adalah istilah yang dipakai Husserl untuk melakukan reduksi fenomenologis dengan menunda pengambilan makna atas fenomen.

[29] Derrida, *Positions*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), hlm. 24-25.

siuran dalam praktik penulisan alfabetik dan sekian penyimpangan fonetik dari aksara grafis. Semua ini sudah cukup membuktikan bahwa tulisan tidak bisa dipercaya. "Kita," kata Saussure, "[harus] berhati-hati menghadapi bentuk tertulis itu."[30] Ketidakpercayaan ini berakar dari distorsi-distorsi yang diyakini oleh Saussure sebagai kenyataan yang inheren dalam tulisan. Distorsi pertama adalah efek patologis tulisan yang membangkitkan hasrat bagi tubuh untuk mengartikulasikan dirinya.[31] Seseorang yang menulis akan terbiasa memikirkan sesuatu yang tidak berani dia kemukakan secara lisan. Contohnya, seorang yang sedang dilanda cinta mungkin akan lebih memilih menuliskan perasaannya di atas sebidang tulisan, ketimbang mengungkapkannya secara terus terang. Tulisan, dengan demikian, menyembunyikan sesuatu yang mungkin akan terdengar memalukan dan melanggar moral. Tulisan menyelubungi kondisi objektif sesuatu dengan mengaburkan dan menyamarkannya agar tidak diketahui.

Selain itu, tulisan juga membuat hidup kehilangan spontanitasnya dan memandulkan keaktifan jiwa. Logikanya, seseorang yang menulis akan lebih banyak diam dan mengistirahatkan fungsi tuturan dalam kegiatan berbahasa. Hal ini, bagi Saussure, sangat berbahaya terhadap kelestarian sistem bahasa. Bahasa yang kehilangan spontanitasnya akan rentan disalahpahami karena telah tercerabut dari penggunaannya secara alamiah dalam masyarakat. "Saussure," tulis Derrida, "tidak hanya ingin memelihara *kehidupan alamiah* bahasa, melainkan juga kebiasaan alamiah tulisan."[32] Tidak mengherankan bila Saussure begitu terobsesi dengan asal usul bahasa dan sepanjang hidupnya mendedikasikan diri dengan menyelami persoalan tentang primordialitas bahasa. Tapi Saussure, seperti ditunjukkan oleh Derrida dalam *Anagrams*, telah gagal menemukan sebuah "fonem yang mendahului segala bentuk tulisan" (*anterior to all writing*).[33]

---

[30] Saussure, *Pengantar Linguistik* ..., hlm. 105

[31] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 38.

[32] *Ibid.*

[33] Tulisan, atau lebih tepatnya penulisan (*écriture*), terdiri atas momen-momen perbedaan yang menunda keutuhan makna, dan momen diferensial ini

Dalam mendiskreditkan tulisan, Saussure memosisikan dirinya sebagai seorang moralis, yang bertugas memurnikan sistem bahasa dari penyimpangan-penyimpangan moral (*moral perversions*) yang diakibatkan oleh tulisan.[34] Karena itu, Saussure mengakui bahwa linguistik tidak bisa dilepaskan dari pengaruh psikologi.[35] Psikologi diperlukan guna mendisiplinkan kembali sistem bahasa dari ancaman tulisan, karena berbagai penyimpangan dalam linguistik sebetulnya mirip dengan berbagai abnormalitas yang biasa ditangani oleh psikologi. Dari sini terlihat jelas bahwa linguistik ingin memasuki wilayah kesadaran yang menjadi perhatian psikologi dan fenomenologi. Melalui apa? Melalui *phóné*.[36]

Saussure sejak semula menegaskan bahwa terdapat "ikatan natural" antara *phóné* yang berada di wilayah empiris, dengan makna (*sense*) di wilayah transendental. *phóné* terkait erat dengan kesadaran, jiwa, dan makna—pendeknya, dengan segala sesuatu yang merupakan bagian dari struktur *psyché* manusia. Gagasan yang mempertautkan *phóné* dengan *psyché* diperkenal-

---

mendahului tuturan dan kehadiran penutur. Sebelum sistem fonetik muncul dan dibakukan dalam linguistik, perbedaan sudah terlebih dulu ada; bahasa dan linguistik bahkan terbentuk oleh perbedaan-perbedaan ini dan berkembang karena sistem diferensial. Dengan demikian, penulisan—struktur penandaan yang menunda—adalah asal usul dari bahasa dalam pengertiannya yang paling tidak konvensional: "asal usul" yang tak pernah hadir, yakni asal usul yang originer yang mendahului momen-momen fonosentris (*originary "origin"*).

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.*, hlm. 40. Lihat juga, Derrida, *Positions* ..., hlm. 23. Derrida mengakui bahwa keberatan terhadap "psikologisme" Saussure juga datang dari kalangan linguis Amerika dan Mazhab Kopenhagen. Akan tetapi, menurutnya, mereka tidak menyadari bahwa hal ini terkait dengan pandangan Saussure tentang tanda sebagai sistem organik yang linear dan teleologis. Di sinilah posisi Derrida. Kritiknya menukik langsung pada konsekuensi metafisik yang tidak disadari oleh Saussure.

[36] Derrida, *Positions* ..., hlm. 22. *Phóné* merupakan "pintu masuk" linguistik menuju ranah kesadaran yang menjadi objek perhatian fenomenologi. Kedekatan *phóné* dengan kesadaran terkait dengan gagasan tinanda transendental yang absolut, hadir, dan tidak mengalami perubahan. Karena pertaliannya yang sangat erat dengan problem-problem fenomenologis dan psikologis, suara sering kali diidentikkan dengan kesadaran itu sendiri.

kan pertama kali oleh Husserl.[37] Dalam *The Origin of Geometry*, Husserl membayangkan adanya suatu kebenaran ilmiah yang terdiri atas beragam objek yang satu sama lain mencerminkan keutuhan dan kepaduan seperti layaknya sebuah geometri. Kita tahu bahwa geometri adalah salah satu disiplin matematika yang mempelajari ukuran dan hubungan di antara bidang-bidang ruang yang membentuk koherensi dan integralitas. Struktur ideal geometri, menurut Husserl, juga terdapat dalam struktur kesadaran manusia. Kesadaran sebagaimana geometri dibangun di atas kerangka dan hubungan yang ideal dan *fixed*.[38] Idealitas pertama dalam struktur kesadaran adalah kesatupaduan antara *noema* dan *noetik*, makna dan objek, yang memungkinkan terjadinya pemaknaan terhadap dunia. Hubungan kita dengan dunia eksternal selalu berupa kesadaran intensional yang menampilkan

---

[37] Sebelum Husserl, Hegel mengemukakan hal yang sama. Ia melihat bahwa semiologi tidak lepas dari pengaruh psikologi, karena tanda berada pada otoritas filsafat kejiwaan (*psychology of spirit*) yang diperlukan untuk mencapai kesempurnaan Idea (Roh Absolut) melalui *Aufhebung*. Hegel membagi filsafat menjadi tiga bagian: (1) Logika, ilmu tentang Idea dan perkembangan Ide ke tingkat yang lebih tinggi; (2) Filsafat Alam, ilmu tentang Idea dalam kaitannya dengan Yang Lain (alam semesta, benda-benda); (3) Filsafat Kejiwaan, ilmu tentang Idea yang merefleksikan kembali Yang Lain untuk pemahaman-diri Idea. Wacana tanda masuk dalam yurisdiksi filsafat pada kategori ketiga. Tanda terkait dengan momen ketika Idea kembali kepada dirinya setelah bersentuhan dengan Yang Lain. Tanda mensubstitusi kehadiran yang hilang ketika Idea berhubungan dengan Yang Lain. Fungsi tanda adalah mengembalikan kesadaran Idea; ia dibutuhkan sebagai transisi (*Übergegen*) menuju kesadaran-diri yang lebih tinggi. Lihat, Derrida, "The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology", *Margins of Philosophy*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago, 1982), hlm. 73-74.

[38] Dalam *Logical Investigations*, Husserl juga mengakui hal serupa. Husserl berupaya menjadikan fenomenologi sebagai teori universal tentang struktur dasar dari setiap pengalaman intensional yang mendahului segala bentuk refleksi epistemik manusia dengan dunianya. Struktur inilah yang memungkinkan kesadaran prareflektif dipahami secara logis dan ilmiah. Karena itu, kata Husserl, "setiap tindakan atau setiap tindakan yang terkait ..., secara implisit ataupun eksplisit, adalah 'logis'. Ia juga dapat dijelaskan secara logis karena adanya sebuah universitalitas penting yang memungkinkan level noetik dari 'pengungkapan' untuk berhubungan dengan sesuatu yang bersifat noetik (atau dengan pengungkapan dari sesuatu yang bersifat noematik)." Selengkapnya lihat, Steven Galt Crowell, "Husserl, Derrida, and the Phenomenology of Expression", *Philosophy Today*, 40, Musim Semi 1996, hlm. 64-65.

objek dalam kehadirannya yang utuh. Namun, upaya memaknai dunia selalu diperantarai oleh bahasa, atau ungkapan yang dibentuk oleh bahasa. Jadi, terdapat tiga unsur yang terhimpun dalam kesadaran, yaitu ungkapan, makna (*Bedeutung*), dan objek. Kesatuan di antara ketiga unsur tersebut memungkinkan kesadaran untuk memaknai dan memahami realitas eksternal. Pemaknaan dibangun di atas hubungan yang berjalin-kelindan (*Verflechtung*) di antara ketiga-tiganya. Sebuah fenomena, ketika didekati oleh kesadaran, selalu bersifat intensional, dalam artian bahwa kesadaran membentuk fenomena, dan fenomena membentuk kesadaran. Dalam *First Investigation*, Husserl menulis:

> Jika kita mencari pijakan dalam melakukan deskripsi murni, maka fenomena konkret dari ungkapan yang telah dibebani-dengan-makna (*sinnebelebten*) terpisah menjadi, di satu sisi, *fenomena fisik* yang membentuk dimensi fisik dari ungkapan itu, dan, di sisi lain, *tindakan-tindakan* yang memberinya *makna* dan mungkin juga *kepenuhan intuitif*, yang membentuk hubungan dengan objek yang diungkapkan. Karena tindakan-tindakan semacam ini, maka ungkapan menjadi lebih dari sekadar kata yang bersuara. Ia *memaknai* sesuatu, dan sejauh memaknai sesuatu, ia berhubungan dengan sesuatu yang objektif.[39]

Hubungan pemaknaan yang kehilangan salah satu unsurnya tidak akan berlangsung secara intensional. Tidak adanya objek ideal akan membuat ungkapan tidak bermakna dan hanya memiliki dimensi fisik. Begitu juga, tidak adanya kesadaran intuitif (*nonintuition*) membuat manusia gagal memaknai dunianya. Hubungan pemaknaan yang tidak berlangsung dalam intensionalitas yang aktif dengan dunia merupakan sebuah krisis yang harus segera ditanggulangi.[40] Satu-satunya cara untuk mengatasinya adalah dengan merestorasi kesadaran transendental dan mengembalikan kepenuhan kehadiran ego (*full-presence*). Kata kunci bagi Husserl dalam proses pemulihan pemaknaan-

---

[39] Dikutip dari Derrida, "The Supplement of Origin", dalam, Derrida, *Speech and Phenomena* ..., hlm. 90.

[40] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm.40.

terhadap-dunia adalah *kehadiran*. Kesadaran murni mengutuhkan kembali retakan-retakan yang telah memisahkan *eidos* (intensionalitas) dengan *telos*-nya melalui kehadiran. Dipandang dari sudut pandang ini, kehadiran merupakan suatu bentuk kesadaran uniter yang terus-menerus berupaya memaknai dunia dan menampilkannya *saat ini* dan *di sini*. Pemaknaan terhadap dunia dengan demikian tidak pernah selesai, melainkan terus-menerus diperbarui dan dilakukan secara berulang-ulang setiap waktu (*repetition*) dan setiap kali kesadaran bersentuhan dengan fenomena. Bagaimana mengidentifikasi kehadiran yang dimaksudkan Husserl?

Menurut Derrida, kehadiran pertama-tama mengabsolutkan identitas-diri (*the absolute proximity of self-identity*). Husserl menekankan bahwa kesadaran transendental berawal dari "asal usul subjektif" (*the subjective origin*) berupa "aku" yang berada *saat ini* dan *di sini*. Jadi, kehadiran berawal dari kesadaran yang mengenali dirinya dan konteks ruang/waktu di mana ia berada.[41] Dengan model kesadaran semacam ini, fenomena dapat selalu dihadirkan pada dimensi kekinian (*temporal present*). Segala sesuatu yang telah berlalu atau yang akan datang dihadirkan sedemikian rupa sehingga dialami sebagai bagian dari masa kini. Kekinian menentukan kesadaran seseorang, sebab tanpa menghadirkannya di masa kini dan saat ini, segala sesuatu akan terlihat tidak bermakna dan lewat begitu saja. Akan tetapi, Husserl

---

[41] Derrida, "The Supplement ...", him. 89. Kemewaktuan terstruktur oleh "keaku-di-sini-dan-saat-ini-an" dalam kesadaran intensional. Kesadaran ini, menurut Husserl, berada pada momen prareflektif yang mendahului bahasa dan tanda. Akan tetapi, pada saat-saat tertentu kehadiran tidak dapat sepenuhnya direalisasikan secara intensional, sehingga kesadaran harus kembali memulai hubungan intensionalnya. Ini terjadi berulang kali sehingga menunda kehadiran untuk mencapai kepenuhannya. Namun, karena Husserl melihat tidak utuhnya kehadiran (*the nonplenitude of presence*) sebagai krisis, Husserl memandang penundaan terhadap kehadiran hanyalah ekses dari kesadaran intensional. Dengan kata lain, ia tidak menganggapnya sebagai unsur terpenting dalam kesadaran, melainkan "pelengkap" (*supplement*) yang sewaktu-waktu dibutuhkan untuk mensubstitusi momen kehadiran yang kepenuhannya tertunda. Bdk. *Ibid.*, him. 88.

menggarisbawahi bahwa kekinian yang hendak dihadirkan oleh kesadaran tidak selesai pada saat ini juga, mengingat dunia fenomenal selalu mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Kekinian itu harus senantiasa dihadirkan, berulang-ulang, *ad infinitum*. Pengulangan kekinian (*repetition*) merupakan salah satu bentuk penundaan terhadap kehadiran sekaligus upaya untuk merealisasikan kehadiran tersebut secara penuh dalam kesadaran.

Cara Husserl dalam menelaah fenomenologi kesadaran dan proses pemulihannya menjadi kesadaran transendental berpengaruh mendalam pada konsep *phóné* dalam pemikiran Saussure. Husserl membayangkan adanya suatu konsep yang merupakan perwujudan dari dunia ideal manusia dalam pikiran dan kesadarannya, namun dapat menerjemahkan idealitas pikiran ke dalam hubungannya dengan dunia luar (fenomena). Dalam kehidupan sehari-hari, manusia melakukan dua bentuk komunikasi yang, menurut Husserl, mencerminkan dengan jelas operasi dan cara kerja kesadaran. Yang pertama adalah kolokui (*colloquy*), yaitu komunikasi timbal balik di antara dua individu dengan menggunakan suara sebagai penandanya. Dalam praktik komunikasi ini kehadiran dapat dirasakan secara langsung karena seseorang berbicara dan mendengarkan suara yang dilontarkannya tanpa perantara apa-apa. Dengan memelarkan kesadarannya melalui suara, individu menciptakan kemungkinan-kemungkinan bagi terbentuknya subjektivitas (*for-itself*) atau interioritas kedirian yang oleh Derrida diistilahkan sebagai *auto-affection*.

Sulit untuk mencari padanan dari konsep *auto-affection*, namun istilah ini jelas dimaksudkan untuk menunjuk suatu kemungkinan munculnya subjektivitas yang diciptakan oleh individu secara terus-menerus. Ilustrasinya: ketika saya berbicara, maka saya hadir, dan kehadiran saya meyakinkan diri saya bahwa saya benar-benar hadir. Kehadiran saya menanamkan pengaruh (*affection*) dalam diri saya, dan dengan demikian secara otomatis kenyataan bahwa saya adalah subjek. *Auto-affection*

melekat dalam struktur kehadiran yang berpusat pada keakuan, dan merupakan "mekanisme" diri dalam mengkonseptualisasikan subjektivitasnya. Individu yang berinteraksi dengan individu yang lain melalui medium suara secara kontinu mereproduksi subjektivitasnya dan "menularkannya" satu sama lain. *Auto-affection* menghasilkan kehadiran absolut, yang bagi Derrida merupakan struktur dasar dari pandangan ego dalam hubungannya dengan *The Other* dan persentuhannya dengan dunia batinnya yang paling subjektif.

Fenomenologi Husserl pada akhirnya harus berurusan dengan suara. Jika Marx terobsesi dengan hantu-hantu, dengan spektrologi, maka Husserl begitu tersiksa dengan suara-suara. Husserl terobsesi dengan hasrat terpendam untuk mempelajari struktur kesadaran yang dibentuk oleh *phóné* dalam solilokui (*soliloquy*)—suara yang tidak didengar dengan telinga, melainkan dicandra dalam interioritas manusia. Inilah bentuk kedua yang menunjukkan bagaimana suara bertaut dengan kesadaran dalam tindakan komunikasi. Solilokui yang menjadi fokus perhatian di sini oleh Husserl dianggap sebagai bentuk komunikasi yang unik karena sifatnya yang eksistensial. Dalam sebuah solilokui, subjektivitas mendapat tekanan yang lebih besar dibandingkan dalam komunikasi intrapersonal yang dimediasi oleh suara. Tapi apakah solilokui benar-benar tidak melibatkan suara? Suara itu tetap ada, tetapi ia tidak didengar melalui indera eksternal, melainkan dirasakan dalam "dunia batin" yang paling subjektif di kedalaman diri seseorang. Suara solilokui adalah "diam" fenomenologis (*phenomenological silence*), seperti ditunjukkan Derrida dalam *The Voice that Keeps Silence*.[42] Diam yang mereduksi *The Other* di dalam diriku dan segala bentuk ungkapan yang eksternal dari makna/*Bedeutung* yang berada di dalam kesadaranku. Diam yang mereduksi eksterioritas menjadi pemaknaan yang sepenuhnya berbasis pada subjektivitas dan sama sekali tidak memiliki "makna objektif" (*objective sense*).

[42] *Ibid.*, hlm. 70.

"*Aku*," tulis Derrida, "mencapai maknanya dalam percakapan soliter dan fungsi-fungsi di luarnya sebagai 'indikasi operatif yang bersifat universal'."[43]

Solilokui tidak menggariskan sesuatu yang tegas sebagaimana dalam komunikasi intrapersonal. Jika dalam kolokui komunikasi dilakukan dengan memanfaatkan suara sebagai elemen fisis yang empiris, maka dalam solilokui yang fisis-empiris mengabur dengan yang ideal-transendental. Suara yang membentuk solilokui tidak berada di wilayah aktus yang menggerakkan fungsi-fungsi fisiologis, fisis, dan psikis. Sebaliknya, suara masih terpusat sepenuhnya dalam kedirian dan belum ditransformasikan ke dalam organ-organ fisiologis atau fisis (mulut, telinga, atau gestur wajah). Jadi, solilokui memperlakukan *phóné* secara berbeda, dan dengan demikian memiliki bentuk penandaan yang berbeda pula.

Dalam komunikasi biasa, penandaan yang dipakai memiliki referens di dunia eksternal yang eksis dan real (*Anzeigen*), sementara solilokui berlangsung melalui medium kata-kata yang sama sekali nol-referens, yakni sebuah modus penandaan yang mengisolasi subjektivitas dalam totalitas kehadirannya (*Hinzeigen*). Namun, perlu diingat bahwa status kata dalam solilokui murni imajiner dan direpresentasikan oleh imajinasi (*Phantasievostellung*).[44] Karena tidak ada referens ke dunia luar, maka kata-kata yang terepresentasi dalam sebuah solilokui hanya dapat diimajinasikan dalam pikiran: kata-kata itu "tercetak", menorehkan semacam citraan (*image*). Husserl tidak menganggap imajinasi sebagai wilayah tersendiri yang terkucil sebagaimana dalam filsafat Cartesian, melainkan sebagai dunia fenomenal yang terbebas dari kategori "eksistensi" atau "noneksistensi". Jadi, terlepas apakah kata-kata itu memang ada atau benar-benar ada, solilokui membawa seseorang bertualang ke wilayah imajiner yang lalu-lintas penandaannya berupa kata-kata imajis (*vorge-*

[43] Ibid., hlm. 70-71.
[44] *Ibid.*, hlm. 43.

stellt) yang murni dan terbebas dari kategori-kategori formal. Inilah dunia prailmiah yang menurut Husserl merupakan "reduksi fenomenologis yang mengisolasi pengalaman subjektif sebagai ranah kepastian absolut dan eksistensi absolut."

Saussure, yang sangat mengagumi Husserl, menindaklanjuti temuan Husserl tentang "imaji yang tercetak dalam pikiran" (*mental imprint*) dengan menggeneralisasinya pada seluruh kegiatan berbahasa.[45] Imaji itu dihayati sebagai bagian dari struktur kesadaran yang dibentuk oleh bahasa dan diterjemahkan dalam sistem fonetik di luar kesadaran. Dengan demikian, hubungan antara *psyché* dan *phóné* menjadi elemen terpenting dalam linguistik, dan sembari menegaskan kaitannya yang tak terpisahkan dengan fenomenologi, proyek ilmiah Saussure akhirnya memang mengeksklusi tulisan ke luar sistem bahasa. Namun, konstruksi fonosentris dalam pemikiran Saussure tidak selamanya terbebas dari diferensi. Momen-momen diferensi dan penundaan terus menghantui fonosentrisme. Persoalannya adalah bagaimana Derrida mendekonstruksi struktur kehadiran itu? Bagaimana Derrida mengartikulasikan perlawanannya terhadap strukturalisme? Strategi-strategi apakah yang ditempuh Derrida untuk menunjukkan tekstualitas laten di balik metafisika kehadiran?

2.4. Posstrukturalisme dan Matinya Subjek

Minat strukturalisme untuk menarik simpul-simpul struktur dalam aktivitas berbahasa sebenarnya sudah menandakan kematian subjek. Dengan menelaah bahasa dalam kerangka sistem, tak ada lagi yang menaungi subjek selain relasi-relasi yang mempertautkan berbagai sistem penandaan. Penekanan Saussure bahwa bahasa adalah bentuk, dan bukan substansi, mempertegas bahwa kematian subjek sudah di ambang mata, dan filsafat sudah tidak bisa lagi menoleh pada antroposentrisme

[45] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 66.

Pencerahan untuk mempertahankan dirinya sebagai penguasa tunggal dalam medan pemaknaan yang kian lebar dan tak terbendung. Alternatif satu-satunya adalah dengan menenggelamkan diri dalam arus tanda yang bergerak dan membiarkan kematian subjek dalam rangka memberikan ruang bagi munculnya makna-makna baru.[46]

Saussure telah menyiapkan jalan menuju lahirnya posstrukturalisme. Tapi ironisnya, jalan itu ditelikung sendiri oleh Saussure untuk memperkuat metafisika kehadiran yang telah lama berakar dalam filsafat. Derrida tidak mengesampingkan peranan Saussure dan strukturalisme secara umum dalam menyadarkan filsafat pada kekuatan bahasa yang dalam sejarahnya direpresi sedemikian rupa oleh narasi-narasi besar Pencerahan yang *subject-oriented*. Tetapi Derrida menemukan bahwa Saussure masih dibayang-bayangi logosentrisme yang mengandaikan adanya kehadiran subjek dan terpusatnya kesadaran dalam *phóné*. Kerinduan pada "pusat" atau "kehadiran absolut" semacam ini tidak pernah berhasil diatasi oleh Saussure, walau-

---

[46] Namun demikian, kematian subjek bukanlah modus lain dari absensi atau ketidakhadiran, melainkan permainan antara kehadiran dan ketidakhadiran yang terdapat dalam setiap teks filosofis atau antropologis. Sebab, jika kematian subjek diidentikkan dengan ketidakhadiran, kita akan terjatuh pada sikap nihilistik dalam memandang "manusia". Hal ini dengan tegas ditolak oleh Derrida karena sikap demikian masih terjebak perangkap oposisi biner yang ingin dilampaui Derrida sendiri. Kematian subjek dapat ditafsirkan sebagai penundaan terhadap totalitas makna yang melekat pada kehadiran, *logos*, atau metafisika apa pun yang mengandaikan sebuah pusat yang stabil dari pengaruh tanda. Penundaan terhadap hadirnya subjek antroposentris, teologis, atau transendental adalah konsekuensi dari dekonstruksi. Kematian humanisme dan antroposentrisme sebenarnya sudah lebih dulu diproklamasikan oleh Foucault dalam *The Order of Things*. Namun, strukturalisme tidak menjelaskan dalam kategori apakah "kematian" subjek itu terjadi. Mereka bahkan cenderung melihat "kematian" itu sebagai kategori dari ketidakhadiran manusia dalam diskursus pengetahuan. Padahal, tidak demikian kata Derrida. Kematian subjek hanyalah metafor bagi permainan yang terus menunda kehadiran subjek secara total karena intervensi tanda dan sistem diferensial dalam bahasa. Permainan, tulis Derrida, *"is a question of determining the possibility of* meaning *on the basis of a 'formal' organization which in itself has no meaning, which does mean that it is either the non-sense or the anguishing absurdity which a haunt metaphysical humanism"*. Lihat, Derrida, *Margins* ..., him. 134.

pun ia menekankan sistem relasi dan diferensi tanda dalam bahasa.

Penilaian Derrida tentang strukturalisme sendiri sangat kritis dan tajam. Ia melihat bahwa strukturalisme mencerminkan hasrat manusia untuk mengontrol dan mendeduksikan fenomena ke dalam sistem-sistem yang baku. Bahasa diandaikan sebagai sebuah institusi yang bekerja secara organis dengan tatanan dan unit-unitnya yang dapat diramalkan. Masing-masing sistem tanda kemudian diorganisasikan dalam kerangka yang lebih luas. Strukturalisme menciptakan kategori-kategori, oposisi-oposisi biner, dan berbagai sistem tanda, lalu melihatnya secara sistematik dan komprehensif. Kenyataan ini, menurut Derrida, sudah menunjukkan hasrat kuasa yang tersembunyi untuk menundukkan objek.[47] Dengan kata lain, strukturalisme berasumsi bahwa bahasa adalah fenomena yang objektif dan dapat diobjektivikasi dalam sebuah sistem diskursif.

Cara strukturalisme memilah bahasa di mata Derrida juga sudah usang dan tidak memadai. Bahasa yang semula dibayangkan sebagai sebuah sistem berjenjang yang hierarkis dan oposisional ternyata tak lebih dari permainan tanda yang sengkarut dan terlalu kompleks untuk disederhanakan dalam logika biner.[48]

---

[47] Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface", dalam, Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. lv.

[48] Ada temuan yang menarik untuk diangkat dalam hal ini. Kip Canfield, dalam sebuah artikelnya dalam *Posmodern Culture*, menemukan bahwa model tanda dalam dekonstruksi ternyata mirip dengan model tanda nonlinear dalam teknik komputasi yang dikembangkan oleh P. Smolensky. Smolensky mengamati bahwa informasi, yang merupakan unit terkecil dari pengetahuan, dibentuk oleh sistem tanda yang nonlinear dan kompleks. Temuan ini membantah pendapat *Cognitive Science*, yang menyatakan bahwa informasi selalu tergantung pada kegiatan yang murni kognitif. *Cognitive Science* (kognitivisme) atau *Cognitive Psychology* adalah salah satu mazhab psikologi yang dominan pada 1970-an. Mazhab ini mengembangkan pendekatan multidisipliner untuk meneliti gejala psikomotorik dalam aktivitas berbahasa, tetapi menilai bahwa sumber utama dari kegiatan psikomotorik manusia terletak pada "kesadaran". Smolensky mengkritik pendekatan kognitivis semacam ini karena dianggapnya tidak memadai. Menurutnya, informasi yang dihasilkan oleh kesadaran (kognisi) selalu terkait dengan sistem tanda yang rumit. Masing-masing tanda terhubung secara

Bahasa juga tidak selalu hadir dalam wajah tunggal yang koheren, dan lebih sering menampakkan watak paradoksalnya. Mereduksi bahasa ke dalam sistem simbolik atau metafor, seperti dilakukan strukturalisme, berarti mengabaikan pergerakan bahasa untuk menciptakan kemungkinan-kemungkinan baru. Dekonstruksi Derrida ingin memerdekakan kembali kekuatan bahasa dengan memaksimalkan permainan tanda yang kurang banyak mendapat perhatian dari kaum strukturalis dan bahkan cenderung dihindari. Watak ambiguitas bahasa akan muncul dengan sendirinya ketika lapisan bahasa yang paling fundamental atau struktur bawah sadar dari bahasa dibiarkan terungkap dan mendekonstruksi hierarki yang dibuatnya sendiri. Derrida selalu melihat bahasa sebagai medan di mana makna dan tanda berebut untuk tampil ke permukaan teks. Makna merupakan simbol dari kehadiran atau kesadaran. Ia adalah esensi, pusat, atau totalitas yang melambangkan status ontologis teks dalam kaitannya dengan subjek, pengarang, ego transendental, kesadaran murni, dan lain sebagainya—singkat kata, dengan segala hal yang diasumsikan sebagai *origin* atau kekuatan pembentuk teks. Berbeda dengan makna, tanda menyimbolkan absensi, ketidakhadiran, dan kebawahsadaran. Tanda mensubstitusi kehadiran dengan mem(per)mainkan logika biner absensi/kehadiran. Tanda mengeksplisitkan sistem-sistem perlawanan terhadap makna tunggal yang dibentuk oleh struktur kesadaran dalam teks.

Selama ini, makna selalu dipahami oleh kaum strukturalis sebagai produk dari kehadiran sang subjek (Ada, kesadaran,

---

sistemik dengan jaringan tanda lain. Hal ini paling jelas terlihat pada sistem informasi sibernetik berbasis komputer. Komputer mengolah data melalui seperangkat mikrostruktur yang terhubung dengan unit jaringan yang luas dan memiliki jutaan *bit*. Proses penyebaran informasi, menurut Smolensky, juga berkembang menurut pola serupa. Kesadaran tidak memegang peranan penting dalam proses tersebut. Kesadaran hanyalah satu elemen yang terhubung dengan serangkaian jaringan lain. Koneksi yang tak putus-putus menandai aktivitas kesadaran, yang terkait dengan gejala psikomotorik, semantik, dan simbolik bahasa. "Koneksionisme" semacam ini mirip dengan konsep "intertekstualitas" dalam pemikiran Derrida, yang nonlinear, dinamis, dan organik. Lihat, Kip Canfield, "Microstructure of Logocentrism: Sign Models in Derrida and Smolensky", *Posmodern Culture*, vol. 3, (3), (Mei 1993).

roh, rasio). Makna diidentikkan dengan momen fonosentris (Saussure) atau intensionalitas yang berawal dari "kehadiran absolut" (Husserl). Sebaliknya, di ujung seberang sana, tanda bukanlah apa-apa selain representasi dari makna yang tidak dapat berdiri sendiri dan terpisah dari kehadiran subjek yang membentuknya. Tanda, dengan kata lain, bermain pada level permukaan yang elementer dan bukan merupakan fondasi dari bangunan teks. Jika sebuah teks diibaratkan dengan panggung sandiwara, maka tanda adalah dekorasi yang membuat panggung lebih megah. Tapi dekorasi hanyalah unsur pelengkap dari lakon, dan bukan alasan mengapa seseorang harus menonton sebuah pertunjukan. Dengan memilah makna dan tanda secara hierarkis dan oposisional, strukturalisme ingin menegaskan pentingnya momen fonosentris dalam bahasa. Fonosentrisme menjembatani oposisi makna/tanda dalam rangka membentuk kembali teks secara utuh. Dalam fungsinya sebagai mediator makna/tanda, momen fonosentris mirip dengan kerja *Aufhebung* dalam konsep Hegel, yaitu mempertemukan dua hal yang berlawanan untuk mencapai kesempurnaan yang lebih tinggi.

Te(le)ologi Hegelian ini secara terselubung diwariskan oleh strukturalisme. Walaupun strukturalisme ingin melenyapkan subjek dengan menegaskan gejala diferensi dalam bahasa, ia tidak bisa lepas dari teleologi yang memberi ruang bagi kehadiran subjek. Jalan strukturalisme ke arah pembebasan bahasa selalu ditelikung, *au retour*, agar kembali kepada pusat yang semula hendak dilampauinya.

Leitmotiv yang sama juga terlihat dari asumsi strukturalisme tentang kemungkinan menghadirkan sebuah deskripsi objektif terhadap bahasa. Pandangan ini bertolak dari distingsi (yang menyerupai hierarki oposisional) antara subjek dan objek, yang menekankan fungsi subjek sebagai penjelas struktur makna yang samar atau tidak tampak di permukaan teks. Seperti ditulis Roland Barthes, "Tujuan dari kegiatan kaum strukturalis, entah refleksif atau puitis, adalah merekonstruksi (*reconstituer*) sebuah 'objek' sedemikian rupa sehingga menampakkan aturan-aturan

pemfungsian ('fungsi') dari objek tersebut. Dengan demikian, struktur pada dasarnya adalah *simulakra* dari objek, tetapi simulakra yang menarik untuk ditangani secara langsung, karena objek yang ditiru memperjelas suatu objek yang semula tidak tampak atau ... tidak terpikirkan."[49] Struktur yang tidak tampak, yang merupakan tiruan (simulakra) dari objek, dalam pandangan Nikolai Troubetzkoy, adalah struktur bawah sadar (*unconscious infrastructure*) yang merupakan basis dari fenomena linguistik. Dari berbagai relasi struktur ini kemudian ditarik aturan-aturan umum (*general laws*) yang menjadi elemen dari makna, atau sistem-sistem kekerabatan (*kinship systems*) yang memungkinkan satu elemen berhubungan dengan elemen lainnya. Sistem kekerabatan ini dalam bahasa dikenal sebagai sistem fonemik yang berada di taraf bawah sadar dari kesadaran penggunanya.

Dengan kata lain, strukturalisme berasumsi bahwa terdapat berlapis-lapis struktur dalam bahasa, yang tersedimentasi sedemikian rupa sehingga membentuk jenjang hierarkis yang merentang dari kebawahsadaran ke kesadaran, dari infrarasionalitas ke rasionalitas. Tapi persoalannya, menurut Derrida, bukanlah bagaimana melihat teks dari struktur yang membentuknya, tapi bagaimana menemukan kekuatan teks yang diselubungi, direpresi, dan dimanipulasi oleh logika formal yang menjadi praandaian teks. Strukturalisme melihat bahwa sebuah teks sejak semula memiliki tujuan yang jelas, yaitu menyampaikan *makna* sebagaimana dikehendaki oleh pengarang. Untuk itu diperlukan struktur atau logika yang dapat membangun teks; suatu konstruksi yang merawat koherensi dan menjaganya dari kekaburan makna atau pengertian. Struktur, dalam kata-kata Derrida, adalah sebuah arsitektur yang dibangun dan mungkin dilihat di suatu tempat. Struktur mengorganisasi makna dan menyelaraskan keseimbangan idiosinkratik di dalam sebuah teks.[50] Tapi strukturalisme lupa bahwa struktur juga mengandung kekuatan-

[49] *Ibid.*, hlm. lvii.

[50] Derrida, *Writing and Difference*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), hlm. 26.

kekuatan tersembunyi yang tidak dapat dirangkum dalam sebuah totalitas. Setiap teks yang menjamin keutuhan makna juga menyisakan residu yang tak mungkin digabungkan ke dalam suatu konfigurasi makna yang paten. Maka, kata Derrida, kita tidak mungkin memburu makna seutuhnya dari sebuah teks. Pemahaman kita akan selalu dibatasi oleh kemungkinan-kemungkinan yang tak terduga, yang sewaktu-waktu bisa muncul dari kekuatan teks yang tersamar di balik permukaan.

Kemungkinan-kemungkinan yang tersingkap dalam sebuah teks tidak berupa kebenaran atau makna yang dapat ditangkap begitu saja, melainkan jejak yang terus menunda dan menangguhkan hadirnya kebenaran atau makna tersebut. Teks, menyitir ungkapan Mallarmé, adalah "*the impossible possibility*"[51] – kemungkinan yang tidak mungkin diakhiri dengan sebuah konklusi atau pengertian tertentu. Kemustahilan menangkap makna tidak berarti menegasikan makna atau menganggap bahwa makna sama sekali tidak ada. Makna tetap ada dan diakui sebagai bagian dari sebuah teks, tetapi kehadirannya selalu tertunda oleh permainan tanda. Makna dipermainkan dengan menyodorkan paradoks-paradoks yang tertimbun di balik teks, atau kontradiksi-kontradiksi yang tak disadari atau sengaja disingkirkan karena dianggap mengganggu kestabilan teks.

Dalam ulasannya atas karya Jean Rousset, *Forme et Signification: Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel* (1962), Derrida memproblematisasi kecenderungan strukturalisme dalam memperlakukan teks secara geometris (*geometrism*).[52] Maksudnya, melihat teks sebagai sesuatu yang sudah dapat diramalkan, bersifat simetris, dan teleologis. Kenyataan ini bisa kita lihat pada kajian Rousset atas drama-drama Pierre Corneille (1606–1684) dan Pierre Marivaux (1688–1763), yang dengan jelas mencerminkan hasrat strukturalisme untuk memahami teks secara linear. Teks dikaji dengan menelaah bagaimana pengarang

[51] *Ibid.*, him. 10.
[52] *Ibid.*, him. 22.

menata gagasannya satu demi satu lalu mengarahkan teks itu hingga akhir dan menghasilkan makna yang diinginkannya. Strukturalisme mengantisipasi makna dengan memberikan kerangka kerja yang konstan (*constant framework*) sehingga teks tidak dapat keluar dari struktur yang telah membentuknya. Antisipasi semacam ini kadang kala membuat teks yang kita hadapi tidak lagi berkembang. Teks terpenjara dalam kungkungan struktur dan teleologi yang terlebih dulu ditetapkan oleh pengarang.

Bagi Derrida, teks itu sendiri adalah sebuah proses yang terbuka terhadap segala kemungkinan. Teks yang berhenti pada makna tidak akan berkembang dan terbuka, karena kekuatan teks yang berada di dalam teks tidak dibiarkan tumbuh dan membangun strukturnya sendiri. Teks yang hanya dibangun di atas struktur tunggal merupakan *contradictio in terminis* dengan watak teks yang terbuka dan jalin-menjalin. "Teks" berakar dari kata Latin *textus*, yang berarti "kain" (*tissu*), dan kata *texere*, yang berarti rajutan (*tisser*).[53] Dengan demikian, pada prinsipnya sebuah teks selalu bersifat intertekstual dan berjalin-kelindan dengan teks-teks lain yang tidak pernah selesai berproses, *ad infinitum*. Dari proses tanpa akhir dan tanpa tujuan ini, teleologi tidak dipahami sebagai akhir dari sebuah kinerja teks, melainkan *telos* yang mengarah pada masa depan yang tak terbatas dan tak mungkin untuk direalisasikan sepenuhnya sekarang ini, di sini. "Teleologi" teks yang intertekstual merupakan bentuk lain dari *the impossible possibility* yang tidak mengenal kata akhir—sebuah kemungkinan yang mustahil direduksi; teks yang bergerak dalam lintasan struktur yang terbuka pada masa depan dan menolak dihadirkan pada masa kini (*in praesentia*); teks yang menunda dan mendiferensi kehadiran.[54] Teks semacam ini juga memiliki struktur, yang diistilahkan Derrida sebagai *structure of a becoming*, struktur yang mewadahi kemungkinan-kemung-

[53] Alan Bass, "Translator's Introduction", dalam, *ibid.*, hlm. xiii.
[54] *Ibid.*, hlm. 167.

kinan baru dan membuka diri bagi artikulasi pemaknaan yang terbuka dan tak terbatas.

Lalu mengapa teks cenderung dipahami dalam kerangka struktural yang tertutup? Menurut Derrida, hal ini tidak lepas dari pengaruh metafisika Barat yang terlalu menaruh harapan pada kejelasan makna, presisi, ketepatan, dengan mengabaikan ambiguitas bahasa dan potensinya dalam menciptakan kemungkinan-kemungkinan. Metafisika mewarisi pemikiran Hegel yang memetaforkan "cahaya" bagi kejelasan makna dan "kegelapan" bagi ambiguitas. Ada (*Being*), kata Hegel, tidak dapat dipahami dalam wilayah yang kabur dan remang-remang, dan hanya dapat dicandra dengan makna yang jelas dan menyingkapkan kebenaran.[55] Strukturalisme masih dibayang-bayangi oleh metafisika logosentris yang melihat Ada dan kehadiran sebagai *makna* itu sendiri.

Selain itu, strukturalisme juga dipengaruhi oleh tradisi fenomenologi. Dari konsep intensionalitas Husserl, strukturalisme memahami bahasa sebagai medium yang mengejawantahkan kesadaran transendental yang murni dan terbebas dari kekaburan makna yang ditandai oleh kehadiran absolut ego. Menurut Husserl, bahasa yang dipahami secara intensional namun masih dibayangi-bayangi oleh kekaburan, berarti kehilangan fungsi teleologisnya dan menyimpang dari kesadaran transendental. Manusia akan gagal dan mengalami krisis dalam memaknai dunianya ketika bahasa dipisahkan dari *telos* dan kesadaran. Namun, krisis itu tidak begitu mencemaskan dan hanya merupakan peristiwa aksidental yang tidak penting (*Unwesen*)[56] karena manusia selalu dapat memulihkan kesadaran transendentalnya dengan menyingkapkan kebenaran melalui bahasa. Dalam

---

[55] *Ibid.*, him. 27.

[56] *Ibid.* Kaitan antara strukturalisme dan fenomenologi dapat ditelusuri genealoginya pada pandangan Saussure tentang momen fonosentris bahasa. Husserl menginspirasi kaum strukturalis dengan gagasannya tentang kesadaran intensional yang lebih memprioritaskan kehadiran di atas tanda. Husserl berupaya menghindarkan fenomenologi dari krisis intensional ini. Caranya adalah dengan terus-menerus menguatuhkan kembali kehadiran yang retak akibat kontaminasi tanda.

"Structure and Genesis" and Phenomenology, Derrida menggarisbawahi tesis Husserl tentang struktur eidetik yang merupakan struktur paling purba (*archi-structure/Ur-struktur*)[57] dalam kesadaran fenomenal dan nantinya menjadi pijakan strukturalisme dalam memandang pengalaman manusia ketika berhubungan dengan teks. Struktur ini memiliki empat kutub yang dihubungkan oleh dua bentuk korelasi: struktur noetik-noematik, yang membentuk kesadaran pada tahap ideal, dan struktur *morphe-hyle* yang mempertautkan kesadaran pada temporalitas, perubahan, dan dunia fenomenal yang berada di luar kesadaran.

Nostalgia akan *origins*, akan adanya sebuah asal usul dan genesis dalam kesadaran fenomenal juga menghinggapi strukturalisme. Persoalannya adalah bahwa bagi Derrida, dalam intensionalitas kesadaran kita dengan dunia fenomenal selalu terdapat momen-momen diferensi yang menunda sehingga kesadaran kita tidak pernah berhasil merengkuh dunia fenomenal dalam totalitasnya. Selalu ada yang tersisa dari totalitas yang hendak diproyeksikan kesadaran pada dunia. Derrida menemukan bahwa Husserl tidak sepenuhnya berkiblat pada logosentrisme atau metafisika kehadiran dalam fenomenologinya. Di samping itu, Husserl juga mengakui bahwa kesadaran kita tidak lepas dari momen diferensi yang berpuncak pada *telos* dan struktur masa depan yang terbuka dan tak terbatas. Kehadiran *logos*, menurut Husserl, selalu ditandai oleh historisitas; *logos* merupakan diskursus yang menyejarah namun tidak dapat diaktualisasikan karena ia adalah makna. *Logos* tidak dapat menjamin keberadaan dirinya selain dengan membuka struktur masa depan *telos* yang tak terbatas. *"... Telos is totally open, is opening itself, to say that it is the most powerful structural a priori of historicity is not to designate it as a static and determined value which would inform and enclose the genesis of Being and meaning."*[58]

---

[57] *Ibid.*, hlm. 162.
[58] *Ibid.*, hlm. 167.

Struktur *telos* yang terbuka inilah yang mengembalikan bahasa pada kekuatannya, memberdayakan kembali teks pada berbagai kemungkinan dan jejak penandaan yang tak jelas pusat referensialnya. Dalam teks dan bahasa semacam ini, logosentrisme dinetralkan. Tak ada lagi pusat atau subjek yang dapat dijadikan tumpuan makna. Yang ada hanyalah teks dan intertekstualitas itu sendiri: teks yang menjalin maknanya dari penanda-penanda yang menghapus dan menunda kehadiran.

Dengan membuka katup struktur yang mengunci teks, Derrida telah menandai lahirnya posstrukturalisme di lingkungan filsafat posmodern dan impian akan sebuah pembebasan: emansipasi teks dan tanda.

3 Mengurai Logosentrisme: Teks, Tulisan, Metafor

En arkhe en ho logos,
"Pada mulanya adalah *logos*"
Yohanes 1:1

3.1. Kebenaran (dalam) Teks

Sejarah metafisika selalu dipenuhi impian dan nostalgia akan kebenaran, akan *logos* yang ilahiah dan transenden. Nostalgia itu memenuhi benak para filsuf yang berpikir bahwa kebenaran itu berada *di luar* diri manusia dan merupakan sesuatu yang objektif. Bagaimana manusia memperoleh kebenaran, itulah yang ingin dipersoalkan oleh filsafat. Tradisi Platonik menyatakan bahwa kebenaran yang transenden bereksistensi di luar bahasa. Kebenaran juga dipahami secara vertikal, yakni dalam hubungannya dengan Yang Ilahi atau realitas suci. Karena penekanannya pada aspek spiritual dan adiindriawi, maka Platonisme memahami kebenaran sebagai kenyataan ekstralinguistik yang mandiri dari manusia.[1]

[1] Pengunduran bahasa oleh logosentrisme dilakukan secara sistematis melalui metafisika yang lebih memprioritaskan Kesatuan daripada Keragaman, Mengada daripada Menjadi, ketetapan daripada perubahan, dan kemutlakan daripada relativitas. Plato sejak awal membangun fondasi metafisikanya di atas prinsip Kesatuan yang merupakan prioritas tertinggi dari segala perubahan dan kontingensi. Dinamika metafisik terjadi akibat tegangan antara Kesatuan dan

Inilah bentuk awal dari logosentrisme yang berabad-abad kemudian menjajah alam pikiran Barat dan membentuk suatu sistem metafisik yang berbasis pada kehadiran. Hegel mengidentikkan *logos* itu dengan Roh Absolut, yang dikonsepsikannya sebagai kesadaran yang mengenali dirinya. Pengetahuan manusia diibaratkan Hegel bagai perjalanan panjang menuju Roh Absolut, yang merupakan satu-satunya pengetahuan manusia dalam bentuknya yang paling sempuma. Manusia memahami dirinya sebagai subjek dengan melakukan dialektika dengan sejarah, hingga akhirnya mencapai kesempurnaan yang berpuncak pada kesadaran diri yang menyeluruh. Narasi "referensi-diri" semacam ini sudah ditolak oleh posmodernisme karena terbukti sistem metafisik yang demikian mewariskan filsafat yang totaliter, yang menotalkan segalanya ke dalam satu sistem tunggal. Logosentrisme merupakan "kekerasan metafisik" (*metaphysical violence*) terhadap "yang lain".

Logosentrisme serupa juga menimpa filsafat pasca-Hegelian yang mengganti Roh Absolut dengan konsep-konsep yang diandaikan sebagai "pusat" atau *origin* dari segala sesuatu. *Aletheia* (penyingkapan sang Ada dalam pemikiran Heidegger); *eidos* (esensi atau struktur eidetik kesadaran dalam pemikiran Husserl), *phóné* (tuturan, wicara, bunyi dalam linguistik Saussurean); *archè, telos, energeia* (dalam konsepsi Aristotelian), Tuhan, diri, manusia, transendentalitas, kesadaran (*consciousness*), kesadaran-diri (*conscience*) – semua ini adalah berbagai wujud dari logosentrisme dalam metafisika Barat.[2] Akar dari kecende-

---

Keragaman dalam segenap aspek kehidupan. Plato menentang keras metafisika Parmenides yang lebih memprioritaskan Keragaman daripada Kesatuan dan menganggap keragaman sebagai efek dari Kesatuan yang menampakkan manifestasi dalam wujud konkret. Karena itu, kata Plato, relasi antara Kesatuan dan Keragaman tidak dapat terjadi secara langsung dengan Esensi Ada yang absolut, tunggal, dan sempurna. Ia membutuhkan sesuatu yang lain, yakni esensi yang menggabungkan keragaman dan kesatuan sekaligus. Esensi ini bersifat *dyadic* (ganda). Lihat, Thomas M. Jeannot, "Plato and Aristotle on Being and Unity", *New Scholasticism*, (LX) No. 4, Musim Gugur 1986, hlm. 407.

[2] Derrida, *Of Grammatology*, terj. Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974; revisi, 1976), hlm. 12.

rungan totalisasi dalam filsafat dapat ditelusuri dari dominannya cara berpikir logosentris dalam melihat kebenaran. Pertama-tama, filsafat biasa mereduksi berbagai persoalan ke dalam satu rumusan universal yang diterima secara *a priori*. Ketika sebuah prinsip atau aksioma filosofis ditetapkan, maka kebenarannya dianggap berlaku secara universal. Keyakinan pada adanya rasionalitas dalam pemikiran Descartes, atau pengetahuan tunggal yang merupakan puncak tertinggi dari kesadaran historis manusia pada Hegel, mencerminkan hasrat filsafat untuk menguniversalkan segala bentuk partikularitas. Yang universal selanjutnya dipercayai sebagai kebenaran yang objektif. Objektivitasnya tidak terkait dengan subjektivitas individu maupun berbagai perubahan yang terjadi dalam sejarah. Kebenarannya terbebas dari kontingensi karena sifatnya yang absolut dan transenden di luar pengalaman yang partikular.

Filsafat kemudian menciptakan kategori-kategori atas berbagai fenomena, mencari kesatuan makna dari berbagai hal yang beragam (*craving for generality*), dan melakukan penunggalan atas kemajemukan (*craving for unity*). Segala hal yang berbeda dari kategori tersebut direduksi dan dicari titik-titik kesamaannya sehingga bisa dihasilkan sebuah metonimi yang padu dan baku. Dengan melakukan hal ini, filsafat sebenarnya telah mereduksi *the other* dalam *economy of the same* dan menyeragamkan perbedaan ke dalam suatu sistem homogen.

Persoalannya bagi Derrida adalah bahwa kategorisasi yang disusun oleh filsafat berada dalam lingkup bahasa yang memuat berbagai struktur penandaan. Jika filsafat ingin merangkum segalanya ke dalam satu rumusan universal, maka sedari awal rumusan itu sendiri sebenarnya tidak dapat mengelak dari perbedaan-perbedaan yang dibentuk oleh struktur tanda. Logika apa pun yang hendak menegakkan sebuah keutuhan tidak terbebas dari aspek diferensial tanda yang implisit dalam bahasa. Maka, usaha untuk membuat suatu sistem pemikiran yang koheren akan selalu terbentur dengan aspek diferensial bahasa. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan adalah "kodrat" dari

setiap kategori atau sistem pemikiran apa pun; terbentuknya berbagai macam kategori dalam filsafat bahkan juga diakibatkan oleh perbedaan-perbedaan yang melekat dalam bahasa.

Dalam kehidupan sehari-hari, kita mengenal aneka ragam warna, seperti *hitam* dan *putih*. *Hitam* adalah kategori tersendiri yang berbeda dari *putih*. Kita amati, kategori *hitam* hanya dapat kita pakai ketika kita membedakannya dari kategori *putih*. Tapi perbedaan ini tidak menunjukkan bahwa kedua kategori tersebut bertentangan, karena kita dapat membuat kategori ketiga yang merupakan kombinasi dari warna hitam dan putih, yaitu kategori *abu-abu*. Perbedaan tidak selalu mengisyaratkan hierarki (*hitam* lebih unggul daripada *putih*) atau oposisi (*hitam* meniadakan *putih*), karena selalu ada kategori ketiga yang memungkinkan kedua kategori tersebut tetap seperti sediakala. Sayangnya, filsafat telanjur melupakan kemungkinan-kemungkinan semacam ini. Metafisika telah membebani filsafat untuk merengkuh kebenaran dalam totalitasnya dengan menepikan perbedaan-perbedaan yang implisit dalam totalitas itu. Padahal, totalitas tanpa perbedaan hanyalah ilusi. Kebenaran tidak bisa ditemukan di luar sistem diferensial yang membentuk bahasa; kebenaran tidak tampil dalam ruang hampa, melainkan dirajut dari relasi-relasi rumit yang sambung-menyambung di dalam tubuh bahasa.

Relasi dan sistem diferensial bahasa hanya ditemukan dalam teks yang dipahami sebagai "tenunan"; teks yang dirangkai dari mata rantai penanda (*the chain of signifiers*). Derrida meradikalkan pengertian teks sebagai pembebasan terhadap logika dan kategori metafisika yang hierarkis dan oposisional. Teks merupakan perlawanan terhadap pusat yang secara ontologis diyakini sebagai makna atau kebenaran yang intrinsik dalam suatu hal. Teks menetralkan pusat-pusat penandaan melalui diferensialitas tanda. Lantaran aspek diferensialnya, operasi dan cara kerja teks selalu bersifat diseminatif, karena tanda-tanda yang termuat dalam sebuah teks menyebar dan berhubungan dengan teks-teks lain. Dalam rangkaian intertekstualitas, tidak ada lagi kebenaran atau makna yang otonom. Kebenaran diben-

tuk dari teks, ditemukan dalam teks, diinvensi dan direkayasa dalam teks.

Oleh karena itu, jika kita masih menginginkan kebenaran, sementara kebenaran itu sendiri tidak dapat keluar dari jaring-jaring tanda teks, maka prinsip intertekstualitas menjadi satu-satunya cara kita untuk melihat kebenaran. Derrida menyatakan bahwa "tidak ada apa-apa di luar teks" (*il n'y a pas de hors-texte*).[3] Dengan kata lain, kita tidak mungkin memegang suatu asumsi kebenaran yang murni dari pengaruh tanda, karena kita hidup di dalam lingkungan sosial yang dipenuhi oleh tanda-tanda, bahkan kesadaran kita dibentuk melalui intensionalitas tanda-tanda yang mengepung diri kita dari segala penjuru. Tekstualitas laten ada di balik setiap sistem sosial dan sistem metafisik apa pun. Seperti dikemukakan Jacques Lacan, proses pembentukan subjek dalam sebuah masyarakat tidak bisa dipisahkan dari warisan simbolik (mitos-mitos, cerita, tabu, bahasa) yang diwariskan oleh kultur tempat ia bertumbuh. Menurut Lacan, manusia tak ubahnya *hommelette* atau sebutir telur pecah yang tidak menemukan bentuknya yang pasti. Karena itu, keberadaannya dan pengalaman sadar maupun bawah sadarnya dibentuk oleh bahasa simbolik dari kultur masyarakat tempat ia hidup, demikian juga oleh khazanah tanda dan tekstualitas yang mengorganisasi berbagai sistem penandaan di dalam masyarakat itu.[4]

Dengan membaca realitas dari teks dan sebagai teks, proyek filsafat Derrida akhirnya benar-benar merombak keseluruhan sistem metafisik. Dalam teks yang intertekstual, pusat tidak lagi menempati prioritas utama dalam struktur pemaknaan. Adanya pusat itu sendiri bahkan problematis, karena operasi teks menolak penunggalan. Yang terjadi adalah proses *decentering*, di mana pusat mengalami desentralisasi; pusat-pusat itu menyebar ke

---

[3] *Ibid.*, hlm. 158. Bdk. Barbara Johnson, "Translator's Introduction", dalam, Derrida, *Dissemination*, terj. dan anotasi Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), hlm. xiv.

[4] Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 88.

segala arah, membiak dan memproduksi tanda-tanda yang membangun teksnya sendiri. Seperti halnya Foucault, Derrida menekankan diskontinuitas diskursif dalam sebuah teks yang memugar tatanan-tatanan yang stabil dengan menekankan penyebaran tanda-tanda secara produktif (*dissemination*). Dalam strukturalisme, penekanan pada struktur telah mengabaikan potensi tanda dalam menciptakan kemungkinan-kemungkinan yang tak terpikirkan dari teks.[5] Padahal, struktur yang terlihat koheren dan stabil juga dikonstruksi melalui permainan tanda (*jeu*) yang tidak mungkin difiksasi ke dalam satu pusat atau makna tunggal.

Sebuah teks selalu memiliki wajah ganda. Ketika kita berpikir mengenai sebuah makna dan menarik kesimpulan dari makna tersebut, sering kali di saat itulah teks menorehkan makna lain yang berbeda dari makna yang telah kita ambil. Makna itu sering kali tidak terpikirkan karena mungkin merupakan makna sekunder yang tidak dikehendaki oleh pengarang. Akan tetapi, keberadaan makna itu sudah membuktikan bahwa pemahaman kita terhadap sebuah teks tidak pernah tunggal dan menyimpan potensi penafsiran baru yang kerap kali tak terduga. Penampakan sebuah teks tidak sedatar penampang permukaannya. Pengertian-pengertian teks juga tidak sebatas pada pemaknaan denotatif yang ingin menangkap makna tersurat, tapi juga pemaknaan konotatif yang tak tersurat, atau logika yang dengan sengaja disembunyikan di balik teks. Dekonstruksi Derrida adalah sebentuk upaya untuk memberdayakan pemaknaan tersirat—logika yang cenderung dilupakan atau diapkir karena prioritas dan pilihan tertentu dari sebuah teks.

3.2. Dekonstruksi, Strategi (Mem)permain(k)an

Tulisan-tulisan Derrida selalu menyuntikkan rangsangan tersendiri untuk mempermainkan teks. *Dissemination* menyajikan

[5] Derrida, *Writing and Difference*, hlm. 279.

sebuah strategi unik yang memperlihatkan betapa kita nyaris tidak mungkin menangkap makna kecuali jika kita benar-benar memanfaatkan teks sebagai arena permainan yang terus-menerus ditransformasi dengan mensubstitusi penanda-penanda lama dengan penanda-penanda baru. Dengan mempermainkan tanda, maka tinanda atau referens yang hendak disimpulkan dari sebuah teks dengan sendirinya tertunda. Penyebaran tanda membuat seluruh tatanan teks yang ingin distabilkan kembali berantakan. Derrida kemudian menyusun puing-puing yang tertinggal dari bangunan teks, menghancurkannya kembali, menatanya, lalu merombaknya kembali ...

Diseminasi tanda menjadikan teks laiknya sebuah gerowongan yang berisi lorong-lorong panjang tanpa ujung. Atau labirin dengan kaca-kaca yang saling memantulkan bayangan, tanpa arah yang jelas ke mana jalan itu menuju. Memasuki teks, kita seakan ditelantarkan untuk mencari sendiri marka yang dapat dijadikan pegangan. Marka itu, kalaupun ada, hanya akan kita temukan setelah melewati bayang-bayang suram yang berpendar dari dinding-dinding labirin. "*A text is not a text unless it hides from the first comer, from the first glance, the law of its composition and the rules of its game. A text remains, moreover, forever imperceptible.*"[6]

Operasi teks dan diseminasi tanda adalah konsekuensi-konsekuensi langsung dari pembacaan dekonstruktif. Apa itu dekonstruksi? Menurut Barbara Johnson, dekonstruksi adalah strategi mengurai teks. Istilah "de-konstruksi" sendiri sebenarnya lebih dekat dengan pengertian etimologis dari kata "analisis", yang berarti "mengurai, melepaskan, membuka" (*to undo*) ketimbang pengertian etimologis kata "destruksi". Kalau kita membuka Webster's Unabridged Dictionary, akan kita temukan pengertian analisis sebagai "*the separating of any material or abstract entity into its constituent elements*". Ini mirip dengan pengertian "*deconstruct*", yang berarti "*to break down into constituent*

[6] Derrida, *Dissemination* ..., hlm. 63.

parts". Kedekatan etimologis ini menunjukkan bahwa dekonstruksi lebih dimaksudkan sebagai strategi mengurai struktur dan medan pemaknaan dalam teks ketimbang operasi yang merusak teks itu sendiri. Tujuan dekonstruksi adalah mengungkai oposisi-oposisi hierarkis yang implisit dalam teks. Karena itu, jika sebuah teks didekonstruksi, yang dihancurkan bukanlah makna tetapi klaim bahwa satu bentuk pemaknaan terhadap teks *lebih benar* ketimbang pemaknaan lain yang berbeda.[7]

Dekonstruksi bisa dikatakan salah satu bentuk strategi literer terhadap teks-teks filsafat. Selama ini, ada kesenjangan antara teks filsafat dan teks sastra. Teks filsafat merepresentasikan kebenaran dengan bahasa rigoris yang disajikan dengan bentuk logis, sistematis, dan komprehensif. Sementara itu, pretensi akan kebenaran yang absolut hampir sulit ditemukan dalam teks sastra, karena di sini makna tekstual diproduksi dalam berbagai tingkat hubungan yang kerap kali ambigu dan tidak berpusat pada satu kutub penafsiran saja. Dekonstruksi Derrida mungkin bisa dibilang serangan langsung terhadap gaya berpikir logosentris yang biasa ditemukan dalam teks-teks filsafat. Kemungkinan-kemungkinan yang tercipta melalui cara baca dekonstruktif, hingga batas tertentu, akan turut membuat teks filsafat tak ubahnya teks sastra dan melumerkan garis demarkasi yang secara sewenang-wenang memisahkan dan menempatkan filsafat di atas sastra. Kompartementalisasi yang diam-diam dibuat antara teks filsafat dan teks sastra mengabaikan karakteristik teks yang intertekstual dan memiliki struktur yang terbuka terhadap penafsiran-penafsiran yang tak terbatas. Oleh karenanya, mengembalikan pemikiran atau sistem diskursif apa pun kepada teks dan watak intertekstualnya bukan saja mengaburkan batas antara filsafat dan sastra, tapi juga merelatifkan setiap kecenderungan absolut yang hendak ditegakkan dalam sebuah pemikiran.

[7] Barbara Johnson, "Translator's Introduction" ..., hlm. xiv.

Ikhtiar Derrida bermula dari satu hal: mempertanyakan kembali klaim filsafat bahwa sebuah teks memiliki makna yang univok dan tidak menyertakan sedikit pun ambiguitas di dalamnya. Derrida memperlihatkan bahwa setiap satuan penanda selalu mengisyaratkan permainan bipolar di antara berbagai hal yang sebetulnya ambivalen dan terlalu kompleks untuk disederhanakan ke dalam satu bentuk penanda. Namun, sebuah teks senantiasa menjatuhkan pilihan-pilihannya sendiri, sehingga yang diperlukan dari seorang pembaca adalah kepekaan untuk membaca "logika permainan" apa saja yang menggerakkan pilihan-pilihan itu (*logic of play*). "Pembacaan," tulis Derrida, "mesti senantiasa diarahkan pada hubungan tertentu, yang tidak diterima oleh penulis, antara apa yang dituntut dan apa yang tidak dituntut dari pola-pola bahasa yang digunakannya. Hubungan ini bukanlah pembagian kuantitatif tertentu antara bayangan dan cahaya, antara kelemahan dan kekuatan, melainkan sebuah struktur penandaan yang akan *dihasilkan* oleh pembacaan kritis."[8]

Sebuah hubungan yang biasanya diterima secara *taken for granted* dari teks tertentu adalah hubungan logis yang mengandaikan bahwa sesuatu tidak dapat dipahami kecuali terkait sebagai sebab atau akibat dari hubungannya dengan yang lain. Teks dibangun dari pengandaian-pengandaian logis bahwa x merupakan penyebab dari y dan y merupakan akibat dari x, dan hubungan antara keduanya merupakan hubungan logis yang tak terelakkan. Teks kemudian mengakhiri alurnya dalam sebuah struktur pemaknaan, sebuah pengertian yang merupakan konsekuensi logis dari tesis-tesis yang dibangun teks dari awal. Derrida melihat bahwa hubungan logis dalam sebuah teks selalu mengarahkan pembacaan kita kepada satu kekuatan atau pengertian yang menonjol. Tepat di titik inilah muncul klaim bahwa suatu pembacaan lebih otoritatif, atau bahwa suatu produk penafsiran lebih absah dan memenuhi apa yang dikehendaki oleh

[8] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 158.

teks. Dekonstruksi menggugat modus pemaknaan yang terpusat dan cenderung bulat seperti yang mungkin diinginkan oleh teks atau yang dengan sengaja dimunculkan secara terang-benderang oleh hubungan logis dari teks itu. Ketika kita menerapkan pembacaan dekonstruktif, akan terlihat jelas bahwa kekuatan teks yang "tak terkatakan" tidak selalu sejalan dengan pembacaan yang dominan itu. Kekuatan itu adalah logika yang disepelekan atau diremehkan sebagai makna sekunder—logika yang sewaktu-waktu membahayakan bangunan teks atau menghasilkan paradoks-paradoks yang ambigu, yang menggerogoti pembacaan yang dominan. Logika permainan yang dibentuk oleh pembacaan dekonstruktif menunjukkan bahwa sebuah teks dapat saja menyangkal sesuatu yang ditegaskannya, meskipun kerap kali penyangkalan itu implisit dan samar. Adanya penyangkalan yang berusaha ditutup-tutupi dengan satu pembacaan yang dominan, membuat pemaknaan tak lagi tunggal, melainkan majemuk dan melebar ke arah lain, ke *telos-telos* yang tak bisa lagi dikendalikan.

Pembacaan dekonstruktif tidak memiliki pengandaian teleologis seperti yang biasa diharapkan oleh banyak orang. Tidak ada makna yang ingin ditangkap. Setelah sebuah teks didekonstruksi, yang ada hanyalah permainan dan permainan belaka, yang tidak mengarah kepada satu tujuan atau referens, tetapi menyebar ke segala arah. Mungkin inilah yang dimaksud Derrida ketika dia mengatakan bahwa teks memiliki struktur *telos* yang terbuka. Dengan kata lain, tak ada satu kekuatan pun yang dapat menghentikan menyebarnya penafsiran-penafsiran baru yang sewaktu-waktu dapat mencuat tanpa disangka-sangka dari sebuah teks. Dalam pembacaan dekonstruktif, makna lebih dialami sebagai proses dari penafsiran, dan bukan hasil yang sudah jadi dan dapat kita nikmati begitu saja. Makna ada di balik layar, tetapi wujudnya bukan dalam bentuk *kehadiran*, melainkan sebagai proses-menjadi yang terus-menerus menunda pengertian yang dirasakan memadai dan menggantinya dengan penanda-penanda baru yang lebih terbuka dan ambigu.

Dalam *Dissemination*, karya yang konon paling sulit dibaca karena permainan teksnya, Derrida mendemonstrasikan bagaimana sebuah pengertian yang dikira tunggal, atau tampak pada permukaan memiliki makna atau referens yang jelas, ternyata sangatlah majemuk dan ambigu. *Dissemination* berisi tiga esai panjang yang memperlihatkan dengan baik modus pembacaan yang dipilih Derrida untuk membongkar pengertian tunggal yang hendak dibangun dalam teks. Esai pertama, "Plato's Pharmacy", mempermainkan kata *pharmakon* dalam teks Plato yang dengan sengaja digunakan olehnya untuk mendiskreditkan tulisan (*writing*) dan menganggapnya sebagai disrupsi terhadap *logos*. Kata *pharmakon* dalam bahasa Yunani berarti "obat-obatan" (*remedy*) atau "racun" (*poison*).[9] Namun, dalam teks Plato, kata itu digunakan secara berlebihan untuk mengisyaratkan bahwa tulisan berbahaya bagi ingatan. Kita telah melihat dalam bab 2 bahwa bagi Plato, ditemukannya tulisan—sebagai sebuah teknik dan konsep—merupakan skandal terbesar dalam sejarah manusia. Menurut Plato, dengan adanya tulisan, manusia tidak perlu lagi mencari kebenaran (*logos*) melalui jiwa dan ingatannya. Selain mengerosi fungsi jiwa sebagai cermin kebenaran, tulisan merupakan perlawanan langsung terhadap pengetahuan yang berbasis pada kehadiran absolut. Adanya tulisan merupakan ancaman langsung terhadap logosentrisme.

Dalam dialognya dengan Phaedrus, Sokrates menyebut tulisan sebagai *pharmakon*. *Pharmakon* dalam pengertian apakah yang dimaksudnya? Obat atau racun? Sepenggal kutipan dari dialog itu mungkin memperjelas maksud Sokrates. Kepada Phaedrus, Sokrates berkata:

> "Baiklah. Aku mendengar bahwa di Naucratis, Mesir, konon hidup seorang dewa di antara dewa-dewa kuno negeri itu, seseorang yang memiliki burung bernama ibis dan yang nama kebesarannya adalah Theuth. Dialah yang pertama kali menemukan angka dan hitungan, geometri dan astronomi, permainan dadu,

[9] Derrida, *Dissemination* ..., hlm. 99.

dan—lebih dari semua itu—tulisan (*grammata*). Raja Mesir pada saat itu adalah Thamus. Dia hidup di sebuah kota besar di dataran tinggi yang disebut orang-orang Yunani Thebes Mesir; seorang dewa yang mereka panggil Ammon. Theuth mendatanginya dan memamerkan temuannya dan menyatakan bahwa temuan-temuan itu harus disebarluaskan kepada orang-orang Mesir yang lain. Thamus mempertanyakan manfaat masing-masing temuan itu. Dan ketika Theuth menyebutkan satu per satu, Raja mencela atau memuji apa yang menurut pikirannya baik atau buruk ... Akan tetapi, ketika dia sampai pada tulisan, Theuth berkata, 'Kealhlian ini (*to mathéma*), wahai Raja, akan membuat orang-orang Mesir lebih bijaksana dan akan memperbaiki ingatan mereka (*sophóterous kai mnémonikóterous*); penemuanku adalah resep (*pharmakon*) bagi ingatan dan kebijaksanaan mereka.'"[10]

Penggalan kisah itu berlanjut dengan penolakan Thamus terhadap temuan Theuth. Thamus menolak tulisan karena dia menganggap bahwa hal itu akan menyebabkan orang-orang enggan merekam pengetahuan dengan ingatannya. Tulisan akan membuat mereka malas untuk meraih kebenaran sejati (*alétheian*) yang hanya dapat direngkuh melalui pencandraan jiwa dan ingatan yang bertaut dengan *logos* – dengan kebenaran absolut. Thamus berkata:

"Wahai Theuth, sang pandai nan ulung (*Ó tekhnikótetate Theuth*), seorang yang diberkahi kemampuan menciptakan unsur-unsur keahlian, yang kerugian dan manfaatnya hanya dapat dirasakan oleh mereka yang menyebarkannya. Dan sekarang, karena engkaulah ayah dari aksara-aksara yang tertulis (*patér óón grammatón*), niatan baikmu yang keayah-ayahan telah membawamu untuk menyatakan sesuatu yang berlawanan (*tounantion*) dari apa yang menjadi kekuatan sejati aksara-aksara itu. Penemuan ini sebenarnya akan membuat lupa jiwa-jiwa orang yang mempelajarinya, karena mereka tidak akan perlu melatih ingatan mereka (*léthén men en psuchais parexei mnémés ameletésiai*). Mereka akan berpegang pada apa yang tertulis dan menggunakan rangsangan dari tanda-tanda eksternal yang asing bagi diri mereka sendiri (*dia pistin graphés exóthen hup' allotrión tupón*) ketimbang kekuatan mandiri mereka sendiri untuk mengingat segala sesuatu dengan

[10] *Ibid.*, hlm. 75.

> pikiran (*ouk endothen autous huph' hautón anamimnéskomenous*). Dengan begitu, ia bukanlah obat bagi ingatan, melainkan alat untuk mengingatkan, yang telah engkau temukan (*oukoun mnémés, alla hupomnéseós, pharmakon héures*). Dan dalam hal kebijaksanaan (*sophias de*), engkau hanya memperlengkapi murid-muridmu dengan sesuatu yang mirip dengannya (*doxan*), dan bukan kebenaran yang sejati (*alétheian*). Berkat engkau dan temuanmu ini, murid-muridmu akan membaca apa saja tanpa mendapat manfaat dari petunjuk gurunya. Akibatnya, mereka menyimpan delusi bahwa mereka memiliki pengetahuan luas, padahal sesungguhnya mereka tidak mampu mengambil keputusan yang sejati. Mereka juga akan sulit berhasil karena mereka akan menjadi manusia yang dengan congkak mengaku bijak (*doxosophoi*), dan bukan manusia yang benar-benar bijak (*anti sophón*)."[11]

Dalam kutipan pertama, kata *pharmakon* menunjuk pada kekuatan penyembuh dari tulisan, yang "akan membuat orang-orang Mesir lebih bijaksana dan akan memperbaiki ingatan mereka." Namun, dalam paragraf yang sama, kata ini juga dipakai untuk menyebut sesuatu yang berbahaya: racun yang "membuat lupa jiwa-jiwa orang yang mempelajarinya", sesuatu yang "asing", yang memberi manusia kebijaksanaan semu. Lebih jauh lagi, tulisan dinyatakan sebagai alat untuk mengingatkan; dengan kata lain, sebuah teknik artifisial yang tidak mencerminkan kesejatian diri, sesuatu yang remeh dan dangkal. Ambiguitas *pharmakon*, tidak disangsikan lagi, menunjukkan ambiguitas metafisika Barat dalam menyikapi tulisan. Ada penerimaan yang setengah hati terhadap tulisan—sebagai teknik dan konsep—namun ada pula ketakutan akan hilangnya kebenaran karena fungsi tulisan yang menunda kehadiran. Ambiguitas ini melahirkan nostalgia akan *logos*, yaitu kebenaran yang utuh, bulat, selesai, dan tunggal. Namun, nostalgia ini dibangun di atas kegamangan akan hadirnya sesuatu yang "asing" dan eksternal, yang mengganggu kenyamanan dan merusak kesempurnaan jiwa, yaitu tulisan. Kegamangan ini, menurut Derrida, menunjukkan bahwa struktur dasar dalam metafisika Barat adalah *différance*,

[11] *Ibid.*, hlm. 102.

perbedaan yang menunda pengertian-pengertian yang tampak koheren dan stabil.

Plato tampaknya ingin membangun sebuah tafsiran tunggal terhadap *pharmakon*. Maka, ia pun menghadirkan teks seutuh mungkin untuk mendukung penolakannya terhadap tulisan. Namun tidak demikian halnya dengan teks: ia mempunyai logikanya sendiri. Ada kekuatan-kekuatan di dalam teks yang tak selamanya senada dengan penafsiran tunggal yang hendak dibangun pengarang. Kekuatan itu kadang kala menampik dan sebaliknya menampilkan dimensi paradoksal dari teks. Dalam teks Plato, kita tidak mungkin mengasumsikan bahwa kata *pharmakon* di sini mempunyai arti tetap, yaitu "racun" atau sesuatu yang dianggap membahayakan. Sebaliknya, masih tersisa ambiguitas, karena ternyata *pharmakon* bukan hanya racun, tapi juga obat yang menyembuhkan dan menyehatkan jiwa. Terlihat jelas bahwa dalam teksnya, Plato tidak dapat menaklukkan ambiguitas itu. Teks yang semula disangkanya mendukung penolakannya terhadap tulisan ternyata menyimpan sisi lain yang justru meruntuhkan asumsi yang dibangunnya sejak awal. Sikap ambivalen Plato juga terlihat dari perbedaan konotasi *pharmakon* dalam teks-teksnya yang lain. Dalam *Phaedrus* dan *Timaeus*, *pharmakon* mendapat tekanan yang sedikit positif (sebagai "obat"), sementara dalam *Philebus* dan *Protagoras* yang terjadi sebaliknya: *pharmakon* adalah penyakit, sumber kejahatan yang merangsang manusia untuk berpikir liar dan menjauhi kebijaksanaan hidup.[12]

Kecemasan akan *pharmakon* mencontohkan dengan baik betapa mendalam kecemasan metafisika atas hilangnya kehadiran (*loss of presence*), kematian, ajal, sekarat, kesakitan, rasa pedih, kejahatan, kekaburan, kegelapan—pendeknya, segala bentuk kekacauan yang diakibatkan oleh racun tulisan. Metafisika kemudian membangun dinding-dinding untuk membentengi diri dari kontaminasi tulisan. Ia membuat oposisi-oposisi biner antara

[12] *Ibid.*, hlm. 103.

kebaikan dan kejahatan, benar dan salah, atau antara esensi dan penampakan. Padahal, semua bentuk oposisi yang bersumber dari kecemasan ini tidak akan pernah melenyapkan ambiguitas itu, karena sistem oposisional pada dasarnya dibangun di atas sistem diferensial bahasa yang terus menunda.

Différance merupakan struktur dasar dari setiap teks. Dalam teks Plato, kita membaca bagaimana kekuatan teks yang ambigu dan rapuh ingin dikendalikan sedemikian rupa agar terlihat stabil. Namun, ambivalensi *pharmakon* menggerakkan kembali kekuatan-kekuatan teks yang hendak dihentikan oleh Plato. Dengan mengontraskan kedua pengertiannya yang paradoksal, *pharmakon* sebagai sebuah "tinanda" melampaui oposisi-oposisi biner yang diciptakan oleh teks. *Pharmakon* tidak dapat ditarik begitu saja ke satu wilayah referens dan menstabilkan suatu *signification* tertentu. Ia juga bukanlah *coincidentia oppositerum*, atau pertemuan antara dua hal yang bertentangan, karena kenyataannya kontradiksi ini tidak bisa didamaikan. *Pharmakon* melampaui kategori-kategori oposisional dan kontradiktoris, dan menjadi kekuatan pembentuk dari pertentangan-pertentangan ini. Dengan kata lain, *pharmakon* adalah *différance* itu sendiri. Derrida menulis: "Jika *pharmakon* tampak 'ambivalen', itu disebabkan karena ia membentuk medium di mana hal-hal yang berlawanan diperlawankan, pergerakan dan permainan yang mempertautkan mereka satu sama lain, membalik perlawanan-perlawanan itu atau saling menyilang satu sama lain (jiwa/tubuh, kebaikan/kejahatan, luar/dalam, ingatan/lupa, wicara/tulisan, dan lain sebagainya)."[13]

Pharmakon bukanlah apa-apa selain *différance*. Derrida menolak mendefinisikan *différance*, karena *différance* bukanlah konsep atau apa pun yang merujuk pada muatan (*content*), isi, tinanda, atau referens yang merupakan substitusi dari kehadiran. *Différance* hanyalah strategi permainan yang tidak terencana dengan tujuan mengusik stabilitas teks dan mencairkan pengertian tunggal yang

[13] Bdk. *ibid.*, hlm. 126.

terbentuk melalui oposisi atau hierarki yang dibangun oleh teks. Karena itu, menurut Derrida, *différance* bukanlah *sesuatu* yang hadir dan *ada*, tapi ia juga bukanlah sesuatu yang *absen* (sebagai lawan dari kehadiran), melainkan permainan yang mengatasi kategori kehadiran/absensi. Mungkin, *différance* mirip olok-olok, atau barangkali juga Derrida menginginkannya begitu. Olok-olok terhadap logosentrisme dan ambisi besar metafisika untuk menaklukkan segala sesuatu. Seperti layaknya hantu, *différance* bermain antara ada dan tiada; keberadaannya adalah ketiadaannya, dan ketiadaannya adalah keberadaannya. *Différance* membayangi setiap teks dengan kemungkinan-kemungkinan lain yang menawarkan kejutan, kerap kali tak terduga namun cukup membuat kita cemas karena seolah-olah kita telah kehilangan makna.

Dalam praktik pembacaan semacam ini, tak ada lagi yang bisa dilakukan selain ikut bermain dan mengambil jarak dengan setiap konsep yang hendak distabilkan. Sebagai pembaca, kita harus mencurigai tendensi-tendensi tersembunyi dari teks. Tidak cukup dengan hanya mengkritisi logika yang "didiamkan" oleh pengarang, kita mesti menggugat lebih jauh proses pembentukan logika itu. Inilah yang didemonstrasikan oleh Derrida dalam "Plato's Pharmacy". Dengan kecermatannya yang luar biasa, Derrida menelusuri rangkaian penanda, pembentukan istilah *pharmakon* dari genealogi linguistiknya, dan kemudian struktur perbedaan yang membuat *pharmakon* tampak problematis dan paradoksal. Semua itu pada akhirnya berujung pada dekonstruksi logika biner dalam teks yang memfungsikan kembali logika-logika lain yang direpresi dan termasuk dalam wilayah referens yang diasingkan oleh logika dominan – logika *the other*, logika permainan.

3.2.1. "The Father of Logos"

Dalam sejarah pengetahuan manusia, tulisan barangkali bisa dianggap sebagai institusi yang diperlawankan secara diametris dengan *logos*. Tulisan adalah metafor tentang intertekstualitas,

tentang kebenaran-dalam-proses yang jalin-menjalin dan bertaut dengan "yang lain", yang beda. Sementara itu, *logos* melambangkan penunggalan atas yang beda dan yang jamak ke dalam satu sistem kebenaran yang dipandang sebagai arkhe (*archia*), sumber, asal usul, dan *telos* dari hidup—kebenaran metafisik yang mengandalkan pusat yang tak goyah dan berdiri menjulang di seberang sana. Ketakutan akan tulisan seperti yang dilukiskan dalam kecemasan Thamus adalah ketakutan akan kebenaran yang tak lagi stabil; kebenaran yang menyebar dan tak tertaklukkan. Ketakutan itu mengeras dalam bentuk penolakan terhadap tulisan, yang tidak hanya bisa ditafsirkan sebagai permusuhan terbuka terhadap segala bentuk ikhtiar untuk menghadirkan kebenaran-sebagai-proses, melainkan juga upaya mengontrol kembali kendali kebenaran yang lepas akibat tulisan.

Kecemasan itu, kata Derrida, mencerminkan ambiguitas yang terpendam di bawah struktur kesadaran metafisik yang paling dalam. Namun, Plato berusaha menutup-nutupi kecemasan itu dengan menempatkan *pharmakon* di poros argumen-argumennya. Plato tak sadar (atau abai?) bahwa dengan melakukan hal itu, ia tengah menanam sebuah ambiguitas yang menunda kebenaran *logos* sekaligus memperlihatkan potensi-potensi intertekstualitas dalam teks. Tak terpikirkan oleh Plato betapa siasia semua yang dilakukannya, karena ternyata *pharmakon* bukanlah apa-apa selain *différance* yang mengatasi oposisi biner antara "racun" versus "obat", antara kejahatan versus kebaikan, absensi versus kehadiran.

Tapi, sebagaimana tampak dalam teksnya, Plato bersikeras memulihkan kembali *logos* dari pengaruh buruk tulisan. Pilihan itu sudah terlihat sejak awal dari kisah Thamus, yang mendatangkan Theuth untuk memamerkan karya temuannya. Thamus adalah Raja. Ia adalah pusat dari segala bentuk otoritas, dan setiap hal tidak bisa lepas dari pengawasannya. Segala sesuatu membutuhkan legitimasi darinya. Sementara itu, tulisan, temuan yang paling membanggakan hati Theuth, adalah barang asing yang tak dikenal oleh Thamus. Ia adalah sesuatu yang eksternal

dari otoritas, dan karenanya memerlukan legitimasi, pengabsahan, dari sesuatu di luar dirinya. Maka, barang asing itu pun didatangkan ke hadapan Thamus—yang asing dan *the other* itu dihadirkan untuk dijustifikasi oleh *logos*. Proses ini berjalan seimbang dan terencana: tulisan adalah produk (*ergon*) yang dihasilkan dari "luar", dari wilayah yang asing bagi *logos*, dan didatangkan sebagai sebuah "temuan".[14] Tulisan *ditemukan*; dengan kata lain, ia tidak berasal dari *logos* yang terpatri dalam jiwa manusia. Tulisan adalah hasil dari rekayasa manusia yang tidak suci dari dorongan-dorongan liar.

Dalam menyikapi temuan itu, sikap Thamus terhadap Theuth menunjukkan watak keayah-ayahan yang dengan jelas mencerminkan hasrat kuasa dan superioritas sang ayah terhadap anak. Thamus adalah *the father of logos*. Dialah yang menguasai kebenaran dan hanya dia satu-satunya yang berhak menentukan kriteria kebenaran. Tulisan, karena dianggap teknik yang asing dan konsep suplementer dari kebenaran dan *sophia* abadi yang intrinsik di dalam diri manusia ("Dan dalam hal kebijaksanaan, engkau hanya *memperlengkapi* murid-muridmu dengan sesuatu yang mirip dengannya, dan bukan kebenaran yang sejati"), tentu saja memerlukan kriteria kebenaran yang ditetapkan oleh sang ayah *logos*. Tulisan, sang "anak haram", bukanlah apa-apa di hadapan sang ayah; ia harus tunduk kepada kehadirannya yang absolut, kepada kata-katanya yang terwahyukan dari kebenaran tertinggi. Sang ayah tidak mengetahui bagaimana cara menulis, tetapi ketidakmampuannya itu membuktikan kekuasaannya. "Ia tidak perlu menulis. Ia bicara, ia berkata-kata, ia mengajarkan, dan kata-katanya telah membuatnya cukup."[15]

---

[14] *Ibid.*, hlm. 76.

[15] *Ibid.* Superioritas ujaran atas tulisan menyandangkan otoritas tersendiri kepada "ayah" sebagai *logos* dan representasi dari kebenaran Tuhan. Posisi transendental yang diduduki sang ayah adalah kemampuan yang tidak dimiliki oleh tulisan sebagai sesuatu yang eksterior dari dirinya dan tak lebih dari sistem yang dicangkokkan dari *luar* kebenaran absolut pada kehadiran-diri. Maka, tulisan perlu merujuk kembali ke sang ayah untuk memperoleh pengakuan akan keabsahannya sebagai sistem yang mandiri. Potensi tulisan sebagai ancaman eksterior terhadap kehadiran ditaklukkan secara diam-diam dengan mengembalikan

Dengan demikian, metafisika mengasingkan tulisan dan menjadikannya sesuatu yang eksterior; sebuah *tékhné* berbahaya dari dunia yang "lain" dan "beda". Tulisan, *the other*, adalah ancaman terhadap "yang sama" (*the same*), terhadap aku, ego, dan keabadian jiwa yang interior dalam diriku. Dengan meletakkan tulisan di seberang kehadiran absolut, skema Platonik pada akhirnya bermuara pada asal usul dan kekuatan wicara yang merupakan representasi langsung dari sang Ada dan mengembalikan kembali keterceraiberaian dunia kepada keutuhannya yang asali. Kehadiran diri sebagai cerminan dari *logos* hanya dapat ditampilkan melalui *kosmos*, yakni tatanan kebenaran yang teratur dan mengarah lurus kepada satu *telos*. Seperti dikatakan Georgias, salah seorang filsuf *antiquity* dari mazhab Attic yang sangat terilhami oleh Plato, dalam karyanya, *Encominium of Helen*, *logos* yang tidak dibingkai dalam sebuah *kosmos* berarti kekacauan dan ambivalensi. *Logos*, menurutnya, adalah bentuk lain dari *pharmakon*, yang memiliki potensi berbahaya jika tidak diatur oleh *kosmos*. Meskipun *logos* atau kebenaran merupakan puncak dari kehadiran absolut, namun tanpa tatanan dunia yang teratur, kebenaran itu akan mudah diselewengkan. Dengan demikian, *logos* dan *kosmos* adalah kesatuan tak terpisahkan; keduanya saling menopang: *logos*, akal yang merupakan perwujudan paripurna dari kehadiran diri manusia, menata *kosmos* dan memberinya kehidupan, sementara *kosmos* terpantul dalam diri manusia dalam bentuk keteraturan, hierarki, dan perjalanan vertikal menuju *telos* yang abadi dan kekal.

Pernyataan Georgias ini, kata Derrida, memperlihatkan dengan jernih bahwa *logos* sarat dengan ambiguitas. Georgias sendiri juga menyebutnya sebagai *pharmakon*, sesuatu yang potensial menjurus ke arah yang tak terkendali, dan karenanya ia membutuhkan *kosmos*. Dengan demikian, *logos* bukanlah sesuatu yang tetap, melainkan sebentuk "potensi, sebuah potensialitas, dan belum merupakan bahasa pengetahuan yang

figur ayah sebagai satu-satunya otoritas yang memiliki wewenang mutlak untuk memutuskan kebenaran.

transparan".[16] *Logos* tidak terwujud kecuali menubuh dalam kehadiran manusia yang telah mengalami transendensi melalui tuturan. Tuturan adalah momen kehadiran yang paling absolut, di mana kebenaran (*logos*) dengan sempurna direpresentasikan melalui suara (*phóne*). Ketika seseorang bersuara dan berbicara, dia tengah menampilkan *logos* ke dalam dirinya. Ia menjadi subjek yang menguasai apa yang diutarakannya. Karena ia menguasai apa pun yang menjadi milik dirinya, ia bisa dikatakan sebagai *the father of logos*. Dia berhak atas segala hal yang berada di luar dirinya (eksterior) sebagaimana Thamus berhak menolak tulisan sebagai sesuatu yang asing dan membahayakan. Setiap metafisika kebenaran yang berpuncak pada *logos* pada gilirannya jatuh pada "posisi paternal" (*paternal position*) yang menempatkan ayah, diri, subjek, kehadiran, dan *eidos* di atas segala-galanya.[17] Paternalitas inilah yang membuat metafisika sangat mendambakan adanya pusat yang stabil dalam setiap teks. Kecenderungan ini tidak pernah hilang dalam sejarah metafisika. Para filsuf yang hidup ratusan tahun sesudah Plato digelisahkan dengan keinginan yang sama: kerinduan akan adanya pusat yang mengatasi segala sesuatu. Logosentrisme ini menjelmakan diri dalam bentuk fonosentrisme (pada Saussure), *phallogocentrism* (pada Freud), kehendak-menuju-kuasa (pada Nietzsche), atau transendentalitas Ada (pada Heidegger).

Nostalgia metafisik akan adanya pusat dan patriarkh tidak pernah berhasil diatasi oleh metafisika. Metafisika selalu menempatkan diri dalam perasaan superior dan klaim otoritatif atas kebenaran. Karena itu, metafisika memperlakukan diri sebagai penangkal (*antidote*) atas segala keburukan, kejahatan, atau penyimpangan dari kebenaran. Metafisika adalah penyembuh rasa sakit dan pedih akibat ekses negatif tulisan yang membuat pikiran dan jiwa kacau dan tak terkendalikan. Setiap pemikiran yang liar dan meracuni jiwa dengan keingkaran atas kebenaran tunggal, atas *logos*, harus ditangani di bawah bimbingan

[16] *Ibid.*, hlm. 115.
[17] *Ibid.*, hlm. 76.

metafisika. Metafisika akan mengarahkan kekacauan itu kembali kepada keprimordialannya yang azali. Metafisika akan merestorasi tatanan yang rusak oleh ancaman dari segala yang eksterior dengan mengembalikannya kepada *kosmos* yang transenden dan ilahiah. *Citias*, karya dari seorang pengikut setia Plato, dibuka dengan sebuah doa: "Aku memohon kepada dewa untuk memberi kami obat paling manjur (*pharmakon teleótaton*), obat terbaik dari segala obat-obatan (*ariston pharmakón*): pengetahuan (*epistémén*)."[18] Kutipan ini menunjukkan bahwa pertautan antara pengetahuan dengan perasaan superior sudah mendarah-daging dalam tubuh metafisika. Keinginan metafisika untuk menanggulangi berbagai penyakit ini, selain mengukuhkan supremasi atas segala hal yang buruk dan eksterior dari pikiran dan jiwa, juga menempatkan metafisika sebagai satu-satunya *penyembuh* atas disharmoni dan kekacauan *logos* akibat pengaruh buruk tulisan, *the other*, dan suara-suara "lain" yang majemuk di seberang sana. Eksterioritas dunia yang asing, liar, dan tak terjamah ditaklukkan oleh metafisika melalui pengetahuan, "obat paling manjur" yang diberikan oleh dewa untuk menyembuhkan kelupaan dan ingatan yang rapuh akibat racun tulisan. Metafisika adalah obat untuk itu: dengan pengetahuan sejati yang berakar pada kedalaman pikiran dan jiwa, metafisika menyehatkan kembali tubuh dan organ-organ psikologis yang terserang epidemi tulisan. Dalam menjalani perannya sebagai "dokter" jiwa/pikiran, metafisika bertindak sebagai "psikagogi" (*psychagogy*) bagi berbagai bentuk dekadensi yang disebabkan oleh kontaminasi hal-hal yang eksterior dan asing bagi diri manusia.

Peran unik ini pernah dijalani oleh Sokrates sendiri, yang konon menurut Plato, sahibul hikayatnya yang paling setia, pernah terpukau dengan kecantikan seorang wanita bernama Charmides. Karena penasaran dengan pesona Charmides, Sokrates ingin menelanjangi jiwa sang gadis. Sokrates tahu bahwa kecintaan Charmides pada filsafat telah membuatnya menjadi

[18] *Ibid.*, hlm. 124.

seorang perempuan bijak. Untuk memuaskan keingintahuannya yang besar, Charmides didatangkan kepada Sokrates untuk disembuhkan dari kekurangan, penyakit, dan kelemahan yang menjadi watak keperempuanannya. Akhir dari kisah ini mudah ditebak: Sokrates pun mengobati sang gadis. Sokrates berhasil melakoni perannya sebagai "dokter"; ia membebaskan tubuh Charmides dan mengembalikan jiwanya kepada pesonanya yang abadi.[19]

Episode Sokrates ini penting untuk melihat bagaimana metafisika memperlakukan "yang beda" dalam kerangka yang ditetapkan oleh kebenaran ego. Dalam hal ini, Sokrates—sebagai representasi dari metafisika—telah menempatkan diri sebagai pusat bagi kehadiran Charmides. Keinginan Sokrates untuk menelanjangi jiwa Charmides ("*to undress the soul of this young man who loves philosophy*") dapat ditafsirkan sebagai hasrat superioritas untuk menguasai *the other* dalam kriteria kebenaran yang dimiliki oleh ego. Pusat yang stabil harus menaklukkan wilayah asing di luar dirinya ke dalam interioritas yang stabil pula. Yang menarik, hasrat itu melekat dari figur seorang ayah seperti Sokrates, yang sangat terobsesi dengan femininitas Charmides. Watak keayah-ayahan Sokrates membuat Charmides, sang anak, takluk. *The other* tak bisa berbuat apa-apa selain menerima otoritas ego untuk menyembuhkan kembali kekurangan-kekurangannya. Tidak ada perlawanan dalam cerita di atas, karena dengan mudah Sokrates menaklukkan Charmides dan tak ada pilihan lain bagi sang gadis selain kembali ke pangkuan "ayahnya"—kembali ke pusat yang stabil.

Derrida memperlihatkan beberapa strategi tekstual yang dilakukan Plato dalam kisahnya di atas. Pertama, nostalgia akan kebenaran absolut yang terejawantah dalam kehadiran ego telah membuat segala sesuatu yang eksterior dari kebenaran tersebut tidak memiliki pilihan lain kecuali kembali ke pusat yang stabil dari teks, yang tak lain adalah kategori-kategori yang diciptakan

[19] *Ibid.*, hlm. 124–125.

oleh ego (*the same*) untuk memantapkan superioritasnya terhadap *the other*. Pada saat yang sama, Plato membangun otoritas dari kebenaran ego dan kehadiran pusat yang stabil dengan mengeksklusi hal-hal yang tidak dapat ditaklukkan ke dalam totalitas sang ego. Inilah strategi kedua yang digunakan Plato untuk mengucilkan arti "tulisan" dalam pengetahuan manusia. Plato, misalnya, hanya membatasi "pengetahuan", "obat terbaik dari segala obat-obatan", pada sesuatu yang terberi (*given*) sebagai hasil dari pengalaman kontemplatif. *Epistémén*, bagi Plato, adalah pengetahuan yang menyucikan jiwa dan membuat pikiran lebih jernih. Dengan kata lain, pengetahuan yang lahir dari pertautan jiwa dan pikiran dengan kehadirannya yang absolut, sementara semua itu hanya dimungkinkan apabila jiwa atau pikiran manusia terhindar dari pengaruh kenikmatan, permainan (*paidias*), dan imajinasi liar yang muncul dari rangsangan tulisan—kekuatan-kekuatan pemabuk (*tón pharmakóón taxis*) yang "memesonakan jiwa dengan godaan nista kejahatan" (*tén psuchén epharmakeusan kai exegoéteusan*).[20]

Dalam strategi-strategi tekstual itu, ada permainan yang tidak memungkinkan kata *pharmakon* dimaknai secara tunggal sebagaimana yang dikehendaki teks Plato. *Pharmakon* mengelak dari perangkap-perangkap kategoris yang diciptakan oleh Plato dan membangun teksnya sendiri. Upaya Plato untuk mengangkangi makna tekstual *pharmakon* ke dalam satu format pemaknaan terlihat sia-sia, karena ambivalensi tinanda dari *pharmakon* terlalu kuat untuk dibendung. *Pharmakon*, dengan demikian, membuat keseluruhan struktur teks yang monadik kembali tercerai-berai, mengalami diseminasi dan penyebaran tanda-tanda yang tak mungkin dirangkum dalam satu tinanda. *Pharmakon* bermain di pusaran *chain of significations* yang bertaut tanpa akhir dari satu penanda ke penanda lain sehingga menunda hadirnya tinanda absolut yang menjadi basis pemaknaan dalam teks. Tatkala memasuki pusaran ini, tak ada pilihan lain bagi seorang pembaca

[20] *Ibid.*, hlm. 116.

kecuali ikut bermain dan mempermainkan teks. Kita, kata Derrida, tengah bermain di atas "papan catur tanpa dasar". Tak ada lagi dasar yang dapat dijadikan pijakan. Segalanya bermain, menari, dan bergerak dalam parade tanda. Mencipta paradoks dan merayakan yang beda.

3.2.2. Hasrat Mimetik yang Menunda "Asal"

Selangkah lagi perlawanan terhadap logosentrisme dilakukan Derrida dalam "Double Session". Esai yang luar biasa panjang ini pertama kali dipublikasikan secara bersambung di jurnal *Tel Quel* edisi 41 dan 42 (1970). Tulisan ini disampaikan oleh Derrida pada dua sesi terpisah diskusi dengan *Groupe d'Etudes théoriques* pada 26 Februrari dan 5 Maret 1969. Dalam esai ini, Derrida mendemonstrasikan pembacaan dekonstruktif dengan membandingkan teks Plato, *Philebus*, dengan sepenggal kutipan dari karya Mallarmé, *Mimique*. Kedua teks tersebut sama-sama berbicara tentang "mimesis", tetapi dengan penekanan yang berbeda. Bagaimana Derrida mendekonstruksi mimesis? Manuver-manuver tekstual apakah yang dilakukan Derrida untuk membongkar ambiguitas mimesis?

Mimesis pertama-tama berurusan dengan hasrat: hasrat meniru sesuatu yang lebih awal dan memiliki prioritas ontologis daripada sesuatu yang datang sesudahnya. Pengalaman mimetik paling awal dalam sejarah manusia adalah ketika bersentuhan dengan alam semesta. Menyadari ketakjubannya atas keakbaran semesta raya, manusia mencipta dan mengkreasi apa yang dilihatnya dari alam. Manusia purba melukiskan keindahan alam di atas relief, batu-batu, candi, arca. Hasrat mimetik ini tak pernah padam, karena sepanjang hidupnya manusia selalu mengimpikan dirinya seperti sesuatu yang ia tiru. Impian ini merupakan bentuk kerinduan akan arkhe yang transenden dan ideal.

Plato memahami mimesis dalam kerangka hierarkis yang menempatkan yang-ideal (Ide atau Kebaikan) di atas yang-temporal. Dengan demikian, terdapat prioritas ontologis (*prior to*)

yang membuat sesuatu yang ditiru (*the imitated*) memiliki "kualitas lebih" daripada yang meniru (*the imitator*). Hubungan di antara keduanya membentuk relasi vertikal, di mana yang-ideal selalu menjadi contoh bagi yang-temporal; yang-ideal selalu menunjuk dan mengarahkan yang-temporal ke suatu *telos* yang berada di luar sejarah (*beyond history*) dan di luar perubahan (*beyond contingency*). Hubungan ini menandakan bagaimana yang-ideal dipersepsikan sebagai *kehadiran*: *logos*, pusat yang stabil dari teks, sekaligus *telos*, yang menggariskan arah yang telak dalam proses menuju kebenaran akhir yang mutlak dan absolut.

Secara etimologis, kata "mimesis" memiliki dua pengertian mendasar.[21] *Pertama*, kehadiran yang menunjuk pada kemampuan sesuatu untuk menghadirkan, memproduksi, melahirkan, dan menampakkan dirinya dalam suatu bentuk citraan, kesan, atau impresi. Dengan demikian, mimesis mirip dengan *auto-affection*, yaitu kehadiran yang terus-menerus mengafirmasi dirinya dalam rangka menegaskan diri sebagai subjek yang otoritatif atas makna. Jadi, kehadiran itu ditransformasikan dari yang-ditiru ke dalam diri si peniru. Plato, misalnya, menganggap bahwa setiap pengetahuan pada dasarnya merupakan mimesis dari Ide Platonik. Pengetahuan itu dituliskan ke dalam jiwa manusia, sebagaimana Tuhan menuliskan Ide Platonik di atas "lembaran" alam semesta. Plato juga mengatakan bahwa tindakan manusia dan bahkan apa yang kita lihat di dunia ini berasal dari arketipe-arketipe suci. Dengan demikian, menurut Plato, semua fenomena adalah nisbi dan merupakan bentuk lain dari kehadiran Ide Platonik. Dalam hal ini *mimésis* searti dengan *mnémé*, yaitu penyingkapan sang Ada (*alétheia*) melalui ingatan. Ada—yang tersembunyi—disingkap dengan mengingat (*un-forgetting*).

Kedua, hubungan antara dua hal yang setara dan tidak memiliki prioritas ontologis. Dalam hal ini *mimésis* disebut juga dengan *homoiópsis* atau *adequatio*. Mimesis yang berproses secara

[21] *Ibid.*, hlm. 193.

adequatio mirip dengan operasi dua cermin yang saling dihadapkan satu sama lain. Masing-masing cermin memantulkan bayangan yang tidak menghasilkan apa-apa selain *phusis* (esensi atau kehidupan) yang berjalan dengan proses ganda. Yang ditiru dan peniru saling menampakkan kehadirannya dalam perjumpaan timbal balik yang tidak memungkinkan peniruan itu menyimpang dari tatapan salah satu pihak. Dalam model mimesis semacam ini, kehadiran masih diasumsikan sebagai entitas yang mengatasi absensi (ketidakhadiran). Namun demikian, sedikit berbeda dengan mimesis dalam pengertian pertama, mimesis ini sudah mengaburkan prioritas ontologis yang mengasumsikan adanya *origin* dari segala sesuatu.

Mimesis sebenarnya menunjukkan potensi besar untuk membebaskan tanda dari arkhe transendental. Mimesis merupakan proses pencarian kebenaran, di mana yang-ideal tak lagi menentukan proses-proses tiruan yang dilakukan secara berantai oleh peniru. Yang-ideal ditafsirkan, dikreasi ulang, dan diinterpretasi sesuai dengan kepentingan peniru dan keunikan pengalamannya. Meskipun (para) peniru bertolak dari satu arkhe yang sama, namun mereka tidak lagi terpaku pada arkhe tersebut, karena dalam kenyataannya hasrat mimetik selalu mere-kreasi kemungkinan-kemungkinan baru yang sama sekali terlepas dari asal usul transendental dan bahkan mensubversi kategori-kategori yang ditetapkan oleh arkhe itu. Struktur paling purba dari mimesis adalah *différance,* karena pada prinsipnya yang terjadi dalam mimesis adalah proses duplikasi yang tidak lagi melibatkan arkhe atau *origin* transendental dalam kegiatan pemaknaannya, melainkan terus-menerus menunda arkhe/*origin* transendental itu melalui penafsiran ulang dan re-kreasi yang terjadi berulang kali. Proses penafsiran atas arkhe menciptakan bentuk-bentuk tiruan yang terkadang memparodi dan bahkan mengolok-olok apa yang ditirunya. Tiruan tidak selalu berarti pengulangan dari kehadiran yang sama, karena banyak mimesis yang justru dilakukan untuk meruntuhkan narasi besar yang diusung oleh arkhe ideal yang ditiru.

Akan tetapi, watak logosentrisme dalam metafisika, seperti diperlihatkan Plato, menampik kemungkinan mimesis untuk memisahkan diri dari *logos* sebagai arkhe transendental. Mimesis tidak dipahami sebagai proses duplikasi yang kreatif, melainkan proses imitasi yang kontraproduktif karena selalu mengulang kembali arkhe transendental dengan menegaskan adanya pusat yang stabil. Padahal, hakikat mimesis tidak memungkinkan pusat itu dibangun di tengah: pusat itu menyebar dan bergerak mengikuti dinamika (para) peniru – dinamika tanda yang berangkai secara *ad infintum* dari satu penanda ke penanda lain. Mimesis membentuk alur gerak dengan struktur *telos* yang terbuka ke masa depan yang tak terbatas. Dekonstruksi Derridean menunjukkan bahwa kita mustahil mengembalikan *telos*-yang-tak-terbatas itu kembali ke arkhenya yang transendental, karena proses duplikasi dalam mimesis selalu melampaui batas-batas yang digariskan oleh arkhe. Proses ini bersifat ganda dan dua-arah (*double-edged*): dengan meniru, ia menegaskan kehadiran arkhe (proses ini dapat dikategorikan dalam *auto-affection*), sementara di sisi lain pada saat yang sama ia membuat identitas lain yang berbeda dari "identitas" arkhe. Kegandaan ini menelanjangi secara langsung ambivalensi mimesis dan ambiguitasnya dalam kaitannya dengan arkhe dan penolakannya terhadap arkhe itu. Di satu sisi, mimesis mengulang kembali *kehadiran* arkhe; di sisi lain, mimesis membentuk *identitas* yang lain dalam diri peniru. Dari sini terjadilah tarik-menarik antara kehadiran arkhe dan ketidakhadirannya seiring dengan tumbuhnya identitas itu. Terkadang, kehadiran diafirmasi, namun pada saat yang sama – seiring dengan itu – ia pun dinegasi. Kehadiran diterima, tapi pada saat yang sama ditolak. Kehadiran dan ketidakhadiran, presensi dan absensi, bermain dalam lingkaran paradoksal yang tidak saling meniadakan. Permainan-permainan ini dapat kita jumpai pada mimesis yang tidak saja menduplikasi secara kreatif sesuatu yang ditiru, melainkan juga melakukan "permutasi" terhadap *kehadiran* itu sendiri. Kehadiran tidak dipahami sebagai satu kategori yang terpisah, yang memisahkan arkhe transendental dengan peniru, melainkan proses yang terus-menerus

menunda, ambigu, dan tak pernah selesai. Dengan demikian, *logos*—simbol dari kehadiran—harus dipahami dalam kerangka *eidos* yang terbuka, yang dialami dalam pengulangan (*repetition*), penggandaan, dan duplikasi yang terus-menerus mempermainkan tanda dan mereproduksinya. *Logos* tidaklah hadir sebagai entitas yang terpisah dari permainan: ia dibentuk di dalamnya, di dalam momen *différance* yang menunda. Derrida menulis:

> Logos *must indeed be shaped according to the model of the* eidos; *the book then reproduces the* logos, *and the whole is organized by this relation of repetition, resemblance* (humoiósis), *doubling, duplication, this sort of specular process and play of reflections where things* (onta), *speech, and writing come to repeat dan mirror each other.*[22]

Dalam proses duplikasi dan permutasi yang berlangsung tanpa akhir dan tanpa *telos* yang tertutup ini, regimentasi kebenaran ke dalam satu sistem *logos* atau kehadiran tidak dapat diterima. Kehadiran tampil sebagai penanda bagi penanda-penanda lain yang berbeda, dan berproses seperti sebuah cermin (*speculum*) yang memantulkan bayang-bayang di atas permukaan kaca, sementara bayang-bayang itu sendiri tak pernah *hadir* atau *absen*. Bayang-bayang itu juga tidak bisa ditangkap dan dibakukan ke dalam satu kategori tertentu, karena ia melampaui distingsi kehadiran/absensi. Bayang-bayang itu membentuk *différance* di dalam struktur kesadaran yang paling awal sehingga terjadi duplikasi setiap kali mimesis dilakukan. *Différance* membuat peniruan total terhadap arkhe, yang-ideal, atau tinanda transendental, tidak lagi orisinal dan murni sebagaimana yang dibayangkan oleh Plato. *Différance* menjadikan mimesis dan hasrat mimetik momen-momen yang mengotentikkan kembali identitas "yang beda" (*the other*), bukan dalam bentuk kehadiran, melainkan permainan, olok-olok, atau parodi yang menunda kehadiran itu hingga batas-batas kemungkinannya, seakan-akan kehadiran itu tidak mungkin atau mustahil (*impossible*). Dalam hal ini Derrida barangkali benar ketika dia mengatakan, "*What*

[22] *Ibid.*, hlm. 188.

announces itself here is an internal division within mimésis, *a self-duplication of repetition itself;* ad infinitum, *since this movement feeds its own proliferation.*"[23] Derrida mempersoalkan klaim orisinalitas dalam mimesis dengan mengembalikan hasrat mimetik kepada *différance* yang tidak lagi memungkinkan representasi arkhe sepenuhnya melekat pada diri peniru. Justru, representasi itu dipantulkan kembali dalam bentuk pengulangan dan duplikasi yang dengan sendirinya menggugurkan klaim orisinalitas itu. Mimesis, kata Derrida, adalah "kaca aneh" (*strange mirror*): ia memantulkan representasi arkhe, tapi pada saat yang sama juga menciptakan representasi lain dari diri si peniru, yang tidak orisinal dan bahkan cenderung paradoksal dengan arkhe.

Ambiguitas mimesis dan hasrat mimetik ini dapat kita temukan pada tulisan Mallarmé, *Mimique*. Tulisan ini terdiri atas dua paragraf panjang yang menceritakan secara imajiner drama pembunuhan seorang tokoh fiktif bernama Pierrot terhadap istrinya. Pada episode inilah, Pierrot, sang pembunuh, menirukan kembali pembunuhan yang telah dilakukannya. Akan tetapi, jangan pernah menduga ia melakukan mimesis atas pembunuhan itu di dunia nyata, karena Pierrot hanya menirukannya di atas selembar kertas kosong yang dipenuhi dengan spasi-spasi dan kata-kata minimalis yang berisi gumam-gumam panjang yang tidak terterakan ke dalam satu tulisan utuh. Yang ada dalam *Mimique* adalah mimikri yang tidak beraturan dan bahkan skizofrenik, di mana sang tokoh—Pierrot—menirukan pembunuhan itu hanya dalam baris-baris kata yang tak berhubungan: kata-kata itu bahkan tidak terjelma seutuhnya, karena teks yang dia tulis hanya berisi spasi-spasi panjang dan refrein tanpa akhir dari awal sampai akhir. Karena itu, *Mimique* sebenarnya merupakan "solilokui bisu" (*mute soliloquy*) dari seorang peniru (*a Mime*) yang tidak pernah berhasil menirukan apa yang telah dilakukannya selain dalam diam dan kesunyian. Mimesis Pierrot tidak lagi mengandalkan gerak tubuh yang bersifat fisikal. Yang

[23] *Ibid.*, hlm. 191.

ada hanyalah tulisan dan teks yang menirukan kembali gerak; dengan kata lain, tulisan yang menerjemahkan gerak ke dalam teks. Mimesis dengan cara demikian memakai *gestural writing* sebagai mediumnya. Gerak diekspresikan di atas tulisan dalam wujud imajiner yang sama sekali tidak mereferens ke dunia nyata selain kenyataan tekstual di dalam teks itu sendiri. Karena itu, mimesis Pierrot hanyalah fiksi yang tidak memiliki arkhe atau referens yang jelas selain kebisuan dan gumam-gumam yang diekspresikan dalam teks. "Mimodrama" Pierrot, tulis Mallarmé, "meletakkan sebuah medium, medium murni, dari fiksi" (*he thus sets up a medium, a pure medium, of fiction*).

Derrida melihat "mimodrama" ala Mallarmé ini dalam konteks perlawanan terhadap mimesis yang mengandaikan adanya arkhe. Dalam episode Pierrot, kita tidak lagi dihadapkan pada adagen-adegan yang riuh dengan pertunjukan fisik, melainkan drama fiktif yang dimainkan secara imajiner dalam desah napas, raut muka, dan kebisuan. Hasilnya adalah permainan teks yang tidak mungkin dibahasakan ke dalam satu pengalaman indriawi atau dituturkan melalui ucapan. Dengan demikian, mimodrama ini merupakan bentuk perlawanan terhadap dominasi wicara (*speech*) dalam metafisika Platonik. Gerak dan tuturan tidak mendapat wujudnya dalam bentuk kehadiran, melainkan dalam permainan teks yang abstrak dan imajiner. Sang peniru (*Mime*) memimesis drama fisik pembunuhan dalam *gestural writing* yang menciptakan suspensi dan ketegangan yang membatin dalam dirinya, tanpa pernah berhasil diekspresikannya dengan kata-kata. "Di antara lembaran-lembaran itu dan mata (Pierrot—MAF) merajalela keheningan bisu, keadaan dan kenikmatan membaca" (*... between the sheets and the eye there reigns a silence still, the condition and delight of reading*).[24] Mimesis itu hanya bisa dibaca di dalam teks, dirasakan melalui teks, dan dibangun di dalam realitas fiktif di dalam teks. Dengan demikian, mimesis tidak lagi berupa peniruan atas arkhe

[24] *Ibid.*, hlm. 175.

SOCRATES: And if he had someone with him, he would put what he said to himself into actual speech addressed to his companion, audibly uttering those same thoughts, so that what before we called opinion (δόξαν) has now become assertion (λόγος).—PROTARCHUS: Of course.—SOCRATES: Whereas if he is alone he continues thinking the same thing by himself, going on his way maybe for a considerable time with the thought in his mind.—PROTARCHUS: Undoubtedly.—SOCRATES: Well now, I wonder whether you share my view on these matters.—PROTARCHUS: What is it?—SOCRATES: It seems to me that at such times our soul is like a book (βιβλίῳ μοι τότε ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἔοικεν).—PROTARCHUS: How so?—SOCRATES: It appears to me that the conjunction of memory with sensations, together with the feelings consequent upon memory and sensation, may be said as it were to write words in our souls (γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους). And when this experience writes what is true, the result is that true opinion and true assertions spring up in us, while when the internal scribe that I have suggested writes what is false (ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ), we get the opposite sort of opinions and assertions.—PROTARCHUS: That certainly seems to me right, and I approve of the way you put it.—SOCRATES: Then please give your approval to the presence of a second artist (δημιουργὸν) in our souls at such a time.—PROTARCHUS: Who is that?—SOCRATES: A painter (ζωγράφον) who comes after the writer and paints in the soul pictures of these assertions that we make.—PROTARCHUS: How do we make out that he in his turn acts, and when?—SOCRATES: When we have got those opinions and assertions clear of the act of sight (ὄψεως) or other sense, and as it were see in ourselves pictures or images (εἰκόνας) of what we previously opined or asserted. That does happen with us, doesn't it?—PROTARCHUS: Indeed it does.—SOCRATES: Then are the pictures of true opinions and assertions true, and the pictures of false ones false?—PROTARCHUS: Unquestionably.—SOCRATES: Well, if we are right so far, here is one more point in this connection for us to consider.—PROTARCHUS: What is that?—SOCRATES: Does all this necessarily befall us in respect of the present (τῶν ὄντων) and the past (τῶν γεγονότων), but not in respect of the future (τῶν μελλόντων)?—PROTARCHUS: On the contrary, it applies equally to them all.—SOCRATES: We said previously, did we not, that pleasures and pains felt in the soul alone might precede those that come through the body? That must mean that we have anticipatory pleasures and anticipatory pains in regard to the future.—PROTARCHUS: Very true.—SOCRATES: Now do those writings and paintings (γράμματά τε καὶ ζωγραφήματα), which a while ago we assumed to occur within ourselves, apply to past and present only, and not to the future?—PROTARCHUS: Indeed they do.—SOCRATES: When you say 'indeed they do', do you mean that the last sort are all expectations concerned with what is to come, and that we are full of expectations all our life long?—PROTARCHUS: Undoubtedly.—SOCRATES: Well now, as a supplement to all we have said, here is a further question for you to answer.

175

MIMIQUE

Silence, sole history after rhymes, an orchestra only marking with its gold, its brushes with thought and dusk, the detail of its signification on a par with a stilled ode and which it is up to the poet, roused by a dare, to translate! the silence of an afternoon of music; I find it, with contentment, also, before the ever original reappearance of Pierrot or of the poignant and elegant mime Paul Margueritte.

Such is this PIERROT MURDERER OF HIS WIFE composed and set down by himself, a mute soliloquy that the phantom, white as a yet unwritten page, holds in both face and gesture at full length to his soul. A whirlwind of naive or new reasons emanates, which it would be pleasing to seize upon with security: the esthetics of the genre situated closer to principles than any! (no)thing in this region of caprice foiling the direct simplifying instinct... This — "The scene illustrates but the idea, not any actual action, in a hymen (out of which flows Dream), rainted with vice yet sacred, between desire and fulfillment, perpetration and remembrance: here anticipating, there recalling, in the future, in the past, *under the false appearance of a present*. That is how the Mime operates, whose act is confined to a perpetual allusion without breaking the ice of the mirror: he thus sets up a medium, a pure medium, of fiction." Less than a thousand lines, the rule, the one that reads, will instantly comprehend the rules as if placed before the stageboards, their humble depository. Surprise, accompanying the artifice of a notation of sentiments by unproffered sentences — that, in the sole case, perhaps, with authenticity, between the sheets and the eye there reigns a silence still, the condition and delight of reading.

Mimodrama Pierrot. Gaya Derrida mendekonstruksi konsep mimesis ala Plato dengan bantuan teks Mallarmé. Dua teks yang berbeda dibaca secara intertekstual.

yang berada di luar teks; ia meniru sesuatu yang tidak pernah ada; bahkan lebih jauh lagi, ia tidak meniru apa-apa. Mallarmé mendekonstruksi *mimésis* hingga taraf yang paling radikal, karena ternyata ada mimesis dalam bentuk yang tidak bisa dibahasakan ke dalam pengalaman ragawi. Mimesis semacam ini hanya bisa diungkapkan melalui "bahasa diam" yang tidak memuat kata-kata atau tuturan. Mallarmé sendiri bahkan menyatakan bahwa "mimodrama" Pierrot hanyalah strategi teksual yang murni imajiner. Drama itu tak pernah terjadi, atau tak sungguh-sungguh terjadi, kecuali dalam bayang-bayang, fatamorgana, atau bahkan—barangkali—dusta. *"The scene illustrates but the idea, not any actual action ..."*[25] Persoalan apakah mimodrama itu terjadi di dunia faktual atau imajiner tidak terlalu penting, karena yang ingin dipermasalahkan di sini adalah ambiguitas mimesis. Derrida menunjukkan bahwa kegandaan merupakan struktur paling purba (*archi-structure*) dari mimesis. Metafisika tidak melihat kegandaan ini karena terlalu memusatkan pada arkhe transendental, dan mengandaikan bahwa setiap pengalaman mimetik berpijak pada arkhe tersebut. Seandainya mimodrama Mallarmé masih berpijak pada arkhe, maka sang Pierrot hanya dapat mengalami mimesis dalam gerak tubuh yang mencerminkan *kehadiran* dirinya. Namun, ternyata, Pierrot tidak bergerak apa-apa; ia tidak menciptakan gerakan verbal (dengan berbicara) atau teatrikal (dengan menggerakkan organ-organ tubuh). Pierrot, sang pembunuh, bergerak di atas selembar kertas kosong. Ia menuliskan pengalaman mimetiknya dengan kata-kata yang tak terucapkan—kata-kata itu menyapa dirinya dalam keheningan. "Sang Peniru," tulis Derrida, "tidak *mengikuti* skriptum yang telah mapan; ... gerak-isyaratnya, tulisan gesturalnya ... tidak didikte oleh wacana verbal apa pun atau ditentukan oleh diksi apa pun" (*The Mime* follows *no prees-tablished script; ... His gestures, his gestural writing ... are not dictated by any verbal discourse or imposed by any diction*).[26]

---

[25] *Ibid.*, hlm. 198.
[26] *Ibid.*, hlm. 195.

3.2.3. Mendiferensi *Logos/Phallus*

Kertas kosong tempat Pierrot menuangkan kegelisahan mimetiknya, bagi Derrida, adalah *hymen* (*l'hymen*). Kata *hymen* secara harfiah berarti "selaput dara" (*membrane*). Kita tahu bahwa "selaput dara" adalah organ tubuh yang mempertemukan bagian interior perempuan dengan bagian dirinya yang paling luar. Ketika seorang perempuan bersanggama dengan seorang lelaki, *hymen* menjadi organ yang pertama kali merespons tanggapan dari luar dirinya. Namun, *hymen* bukan organ yang pasif begitu saja, karena ia juga aktif memberi rangsangan ke luar. *Hymen* pada dasarnya adalah organ yang aktif dan pasif sekaligus: ia menerima rangsangan, namun pada saat yang sama menyuntikkan rangsangan. *Hymen* menerima kenikmatan yang dilesakkan oleh *phallus*, namun secara bersamaan memberi kenikmatan tersendiri kepada *phallus*; sifat pasif dan aktif yang melekat pada *hymen* memungkinkan *phallus* untuk menyalurkan hasratnya. *Phallus* melakukan penetrasi ke dalam *hymen*. Namun, penetrasi ini tidak mengisyaratkan bahwa *phallus* lebih perkasa daripada *hymen*, karena *hymen* juga memberikan rangsangan aktif terhadap *phallus*.

Dalam mimodramanya di atas, Mallarmé memetaforkan kertas kosong yang digunakan Pierrot untuk menuliskan pengalaman mimetiknya sebagai *hymen*. Mengapa? Karena ada kemiripan antara *hymen* dan *gestural writing* dalam mimodrama Pierrot. *Hymen* menerima dan memberikan rangsangan secara pasif maupun aktif kepada *phallus*, yang merepresentasikan "kebenaran" laki-laki, kekuasaan sang ayah, *logos*, atau apa pun yang dianggap sebagai pusat yang stabil pada teks. Demikian halnya, *gestural writing* yang dilakukan Pierrot adalah strategi penulisan yang secara aktif maupun pasif memberikan rangsangan terhadap mimesis. Ia disebut pasif, karena memendam kekuatan gerak pada mimesis dengan keheningan, kebisuan, dan diam. Sementara itu, ia juga aktif, karena di dalam *gestural writing* tersembunyi kegelisahan, hasrat, dan gairah yang membara. Sifat pasif dan aktif dalam *hymen* maupun *gestural writing* menandakan

kegandaan, ambivalensi, dan ambiguitas dalam setiap teks. Karena ambivalen, maka kehadiran *logos* atau *phallus* dengan sendirinya tertunda. Dengan kata lain, *logos/phallus* tidak dapat sepenuhnya menaklukkan sesuatu yang "eksterior" dari dirinya, *the other* yang tampil dalam figur perempuan, korban, atau mereka yang tersingkirkan oleh dominasi logosentrisme. Justru sebaliknya, *the other*, melalui ambiguitas sikapnya antara pasif dan aktif, memunculkan perlawanan dengan menunda, mempermainkan, dan mengolok-olok ketidakmampuan *phallus* untuk memuaskan hasratnya. *Phallus* yang melambangkan superioritas masih membutuhkan sesuatu yang inferior untuk menuntaskan hasrat seksualnya. Hal ini membuktikan bahwa *phallus* tidak pernah sempurna. Hasrat akan kepenuhan seksual selalu membuat *phallus* kekurangan.[27]

Derrida memperlihatkan bagaimana kebenaran, *logos*, *phallus*, atau pusat-pusat yang stabil tidak mungkin untuk hadir secara

---

[27] Hasrat *phallogocentric* adalah hasrat akan kehadiran yang punah oleh pengaruh tanda dan nostalgia akan sesuatu yang tak mungkin untuk dipenuhi karena penundaan dan regresi terus-menerus atas libido. Ambiguitas *phallus* dimetaforkan oleh Freud dalam simbol Medusa, perempuan berwajah cantik berambut ular. Freud menggambarkan hasrat akan kepenuhan (kehadiran yang penuh) dalam diri perempuan pada sosok Medusa yang memiliki kekuatan pada ular-ular yang menjulur di kepalanya. Ular adalah lambang *phallus* yang melukiskan superioritas laki-laki yang tidak dipunyai perempuan. Ular juga lambang ketakutan yang membuat sikap laki-laki terhadap perempuan senantiasa ambigu, karena walaupun laki-laki ingin mendekati Medusa lantaran terpesona kecantikannya, ia menyimpan keraguan karena takut ular di kepala sang Medusa mematuk dirinya. Ambiguitas "bahasa" *phallus* tidak sepenuhnya membuat laki-laki merasakan kenikmatan "narsistik" pada penisnya, dan sebaliknya merasakan horor dan ketakutan jika sewaktu-waktu ia kehilangan organ genitalnya itu. Karenanya, struktur kebawahsadaran laki-laki juga dibentuk oleh "ketiadaan yang diakibatkan oleh horor" (*dessen Fehlen die Ursache des Grauens ist*). Tanpa sadar laki-laki sebenarnya melekatkan imajinasi ketakutan pada dirinya. Ia menyangka bahwa dengan menggandakan hasrat libidinalnya ia dapat menaklukkan *hymen* dan memenuhi keinginannya untuk mencapai kepenuhan dirinya sebagai subjek yang hadir (melalui orgasme). Padahal, tidak demikian kenyataannya. Hasrat *phallogocentric* sebaliknya menandakan kastrasi yang membuat laki-laki tidak mampu lagi menyalurkan libidonya dengan cara yang wajar dan "masuk akal". Lihat, Derrida, "Outwork", dalam, *Dissemination* ..., him. 41, n. 39.

utuh. *Kehadiran* selalu membutuhkan sesuatu yang bukan bagian dari dirinya. Inilah bentuk dari *différance* sebagai strategi tekstual, yakni untuk menunjukkan kelemahan-kelemahan internal dari setiap sistem pemikiran apa pun yang hendak menstabilkan teks. Jadi, *différance* menstruktur setiap konsep atau teks yang hendak dibakukan. Ia menjadi "parasit" yang menggerogoti totalitas.

Sebelum menguraikan lebih lanjut apa itu *différance* dan bagaimana posisinya dalam pemikiran Derrida, kita lihat dulu pertautan konsep-konsep yang sudah dipaparkan di atas melalui bagan berikut.

	Konteks	**Kehadiran (Presensi)**	**Ketidakhadiran (Absensi)**	***Différance* (Melampaui oposisi Kehadiran/ Absensi)**
Plato's Pharmacy	Status tulisan (*writing*) dalam metafisika	– Tuturan atau Wicara (*Speech*) – Kebaikan – Penyembuh – Kebenaran Sejati	– Tulisan – Kejahatan – Racun – Kebenaran Semu	*Pharmakon*
Double Session	Mimesis	– *Logos* – Arkhe (Yang-Ideal) Ide Platonik – Suara, Wicara, Kata-kata yang dibunyikan – *Phallus/Logos* (Aktif) – Interior	– *Mythos*	– Mimesis sebagai *homoiósis* atau *adequatio* – Mimesis: momen duplikasi, permutasi, dst. – Mimesis sebagai *gestural writing* – *Hymen* (Aktif dan Pasif): eksterior dan Interior *Extra muros* dan *Intra muros*

Pertautan antara satu konsep dengan konsep lain lebih menyerupai permainan tanda, hubungan-hubungan penanda yang berangkai dalam teks yang luruh dan karut-marut dengan kegandaan polisemik, yang menyebar ke segala arah tanpa pernah dapat dibendung, difiksasi, atau dirangkum ke dalam totalitas. *Différance* membentuk perbedaan-perbedaan yang menunda kehadiran tinanda dalam teks. Sistem diferensial ini membuat seluruh bangunan tekstual yang ada terkontaminasi oleh tanda. Ibarat *hymen*, yang berulang kali dipenetrasi oleh *phallus* tapi tak pernah kehilangan daya rangsangnya, setiap teks yang hendak dikuasai oleh satu modus kehadiran tertentu selalu menghadirkan celah-celah yang terbuka bagi permainan baru. Kekuatan teks berasal dari lubang menganga yang ditinggalkan oleh *kehadiran*. Teks menciptakan lubang yang dapat dimasuki oleh siapa pun yang hendak menemukan rangsangan, daya imajinal, dan kenikmatan nokturnal—kenikmatan yang mengantarkan kita ke ambang ekstase dan kematian.[28]

3.3. *Différ(a)nce*

Setiap teks meninggalkan residu, serpihan-serpihan debu, sisa-sisa dari *kehadiran* yang telah sirna dan tertunda. Karena itu, tak ada lagi yang perlu dilakukan selain memungut residu itu—*tinggal abu, il y a là cendre*.[29] Abu, debu, hantu—itulah yang

---

[28] Sebuah teks bergerak di antara ayunan pendulum antara kehadiran dan ketidakhadiran. Watak *hymenologis* dari teks merupakan subversi terbuka terhadap tatanan metafisika Barat yang *phallogocentric*, yang pandangan-dunianya dibentuk oleh langgam-langgam filosofis (*philosophemes*) yang menyandarkan acuannya pada pusat yang aktif dan progresif seperti penis. Meminjam ungkapan Artaud, gaya filosofis metafisik telah dikebiri oleh hasrat *philosophallus*. Hasrat yang lebih menyukai kehidupan daripada kematian, yang mencoba mengendalikan kesadaran dari pengaruh buruk ekstase dan kegilaan. Bdk. *Ibid.*, hlm. 286.

[29] *Ibid.*, hlm. 171. Dalam sebuah esainya yang ditulis lama sesudah *Dissemination*, *Feu la cendre*, Derrida mengungkapkan bahwa dirinya memiliki hubungan khusus dengan ungkapan ini—*il ya là cendre*. Ungkapan ini memberinya bayangan betapa dekonstruksi pada akhirnya harus berurusan dengan jejak-jejak makna yang tersisa setelah runtuhnya "tirani" Pengarang, yang sebelumnya begitu bertakhta di jantung penafsiran dan pembacaan teks. Dengan begitu, *il y a là*

tersisa dari permainan tanda. Teks sebagai totalitas telah retak. Tak ada lagi yang dapat menyelamatkan makna. Satu-satunya "juru selamat" — sang Messiah yang dinanti — mungkin hanyalah *différance*, struktur perbedaan dan penundaan-kehadiran dalam teks itu sendiri.

Istilah *différance* pertama kali diperkenalkan oleh Derrida dalam ceramahnya di depan Société française de philosophie pada 27 Januari 1968.[30] Kosakata ini merupakan neologi yang khusus diciptakan oleh Derrida untuk menggantikan kosakata-kosakata lama yang menurutnya telah usang atau tidak memadai. Selintas, *différance* mirip dengan kata *difference*, yang berarti "perbedaan". Namun, *différance* lebih dari sekadar perbedaan yang menunjukkan *ketidaksamaan* dua hal. Lebih dari itu, *différance* juga menunjuk pada "penundaan" yang tidak memungkinkan sesuatu hadir. Pengertian ganda ini dipicu oleh ambivalensi huruf *a* dalam *différ(a)nce*, yang memiliki dua makna: "membedakan/ menjadi berbeda" (*to differ*) dan "menunda" (*to defer*). Huruf *a* menggabungkan sekaligus dua makna tersebut dalam satu kata. Penggantian huruf *e* dengan *a* pada kata *différ(e)nce*, menurut Derrida, merupakan strategi tekstual untuk menunjukkan watak ambigu bahasa.

Selain ambigu dan berwajah ganda, *différance* juga menandakan perlawanan terhadap dominasi tuturan dalam metafisika, karena ternyata perbedaan antara *a* dan *e* dalam *différ(...)nce* tidak dapat dibunyikan dengan suara. Dalam bahasa Prancis,

---

cendre menandakan kelahiran baru pembaca sebagai medan di mana tafsir dan pembacaan terus-menerus digali, diolah, dan dipertaruhkan. Namun lebih dari itu, *il y a là cendre* juga menyiratkan sebuah "rahasia" yang harus kita jaga dalam "jejak" (*trace*). Rahasia itu datang dari *là* (*di sana*) pada *il y a là cendre*, yang seolah-olah hendak menyatakan bahwa jejak itu—abu itu—ada di seberang kita, pembaca. Jejak itu tak dapat kita rengkuh, mengelak dari perangkap totalitas makna, dan selalu tersisa, membekas, setiap kali kita membaca teks dan bergumul dengannya. "Ke-di-sana-an" itu, jarak yang menghantui pertautan antara penafsir dan teksnya, adalah enigma yang menggerakkan seluruh proses pembacaan. Lihat Jacques Derrida, *Feu la cendre*, (Paris: Des femmes, réédition [cet II] 1998), hlm. 7–8.

[30] "Différance", dalam, Derrida, *Margins* ..., hlm. 1.

akhiran *a* dan *e* dalam sufiks *-ance* atau *-ence* dibunyikan dengan tanda fonetik yang sama, yaitu [*ã:s*]. Dengan demikian, *différance* dan *difference*, jika dilafalkan dengan suara, sama-sama berbunyi [*defe'rã:s*]. Perbedaan keduanya tidak terasa dalam tuturan, dan hanya bisa diketahui jika keduanya *ditulis*. Keduanya dapat dikenali jika sudah diterakan ke dalam aksara, namun akan terdengar kabur jika diucapkan dengan suara. Karena itu, Derrida mengibaratkan *différance* laiknya sebuah "kuburan", yang menandai kematian fonosentrisme atau kedudukan *phônç* dalam bahasa. *"The* a of différance ... *is not heard; it remains silent, secret and discreet as a tomb:* oikésis."[31] Derrida juga menyebut *différance* "batu nisan" kematian logosentrisme yang begitu memuja kejelasan makna (*the proper*) dan mencemaskan ambiguitas bahasa. *Différance* adalah "ekonomi kematian" (*the economy of death*). Ia mengawali lahirnya sebuah era baru metafor yang kaya akan makna dan menandai kematian makna literal yang selama ini mendapat tempat istimewa dalam filsafat.

Derrida mengakui bahwa *différance* sama sekali bukanlah kata-kata atau konsep, karena kata-kata atau konsep selalu menunjuk pada referens yang tetap. Karena itu, *différance* tidak memiliki eksistensi atau esensi, dan tidak dapat dikategorikan ke dalam satu bentuk kehadiran atau absensi. *Différance* hanyalah strategi untuk memperlihatkan perbedaan-perbedaan yang implisit sekaligus menyodorkan tantangan terhadap totalitas makna dalam teks. Sebagai sebuah strategi, *différance* dapat ditemukan dalam setiap sistem pemikiran, institusi penafsiran, sejarah, atau apa pun yang berupaya membakukan makna, memberi tafsiran tunggal terhadap realitas, atau menghadirkan satu model pembacaan atas segala sesuatu. Semua ini, bagi Derrida, adalah "teks". Dan sejauh dipahami *sebagai* teks, maka sejauh itu pula ia terbuka untuk dibaca, dibongkar, dan ditafsirkan ulang secara tak berhingga.

---

[31] *Ibid.*, hlm. 4.

Derrida mengoperasikan *différance* untuk membedah kelemahan internal dari metafisika Barat. Akan tetapi, pengaruh dari *différance* juga melebar ke institusi-institusi pengetahuan lainnya yang membentuk nalar epistemik dari setiap pemikiran yang baku, tertutup, dan final. Karena itu, *différance* menjadi anasir yang tak terelakkan dalam setiap disiplin keilmuan. Setiap kali kita membangun suatu asumsi, akan selalu ada *différance* di situ. Sistem-sistem pemikiran, karena dibangun di atas "teks" dan beroperasi dengan cara kerja teks, tak dapat menghindar dari *différance*.

Dalam kedua esainya di atas, Derrida mengilustrasikan bagaimana *différance* menciptakan penanda-penanda baru yang ambigu, seperti *pharmakon* atau *hymen*. *Différance* juga menggerakkan seluruh permukaan teks yang terlihat datar dengan memfungsikan kembali "logika permainan" yang direpresi oleh logika yang dominan (logika pengarang). Karena itu, "kebenaran", makna, atau referens dalam teks tidak menjadi prioritas utama yang dicari. Semua ini dialami lebih sebagai proses. Dengan *différance*, kita terus-menerus mempertanyakan asumsi-asumsi yang mapan dan mengujinya dengan kemungkinan-kemungkinan baru yang lebih radikal, paradoksal, atau bahkan absurd. Dengan kata lain, *différance* adalah ruang mencari (berbagai) perspektif terhadap teks. Karena yang dipentingkan adalah proses, maka tidak diperlukan lagi upaya untuk menyelamatkan teks. Teks harus dibiarkan apa adanya: centang-perenang, tidak stabil, ambigu, rentan dengan paradoks.

3.3.1. Saussure: Men-*spacing* Tulisan Fonetik [*espacement*]

Sejarah metafisika Barat, menurut Derrida, hidup dari pengalaman dan budaya yang dibentuk oleh tulisan fonetik,[32] yaitu konsep tulisan yang memprioritaskan *phóné* dan mengandaikan bahwa sang penutur *hadir* di dalam teks yang ditulisnya.

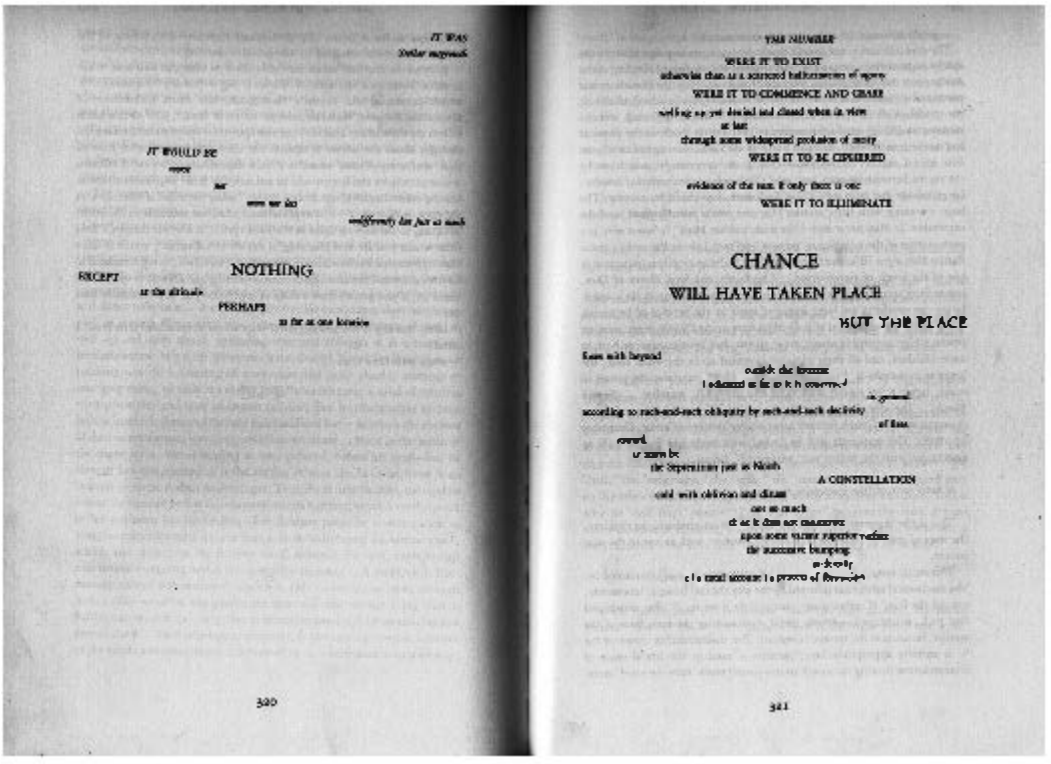
[32] *Ibid.*, hlm. 4.

Tulisan fonetik ini, dalam linguistik Saussure, sebenarnya merupakan derivasi dari wicara dalam bentuknya yang konkret. Dengan kata lain, tulisan fonetik menerjemahkan *kehadiran* sang penutur di dalam teks. Kata-kata yang ditulis dianggap mewakili suara penutur, sehingga tulisan menjadi abstraksi dari suara yang dapat kita dengar langsung dari mulut penutur. Dalam tulisan fonetik, apa pun yang kita tulis dianggap sebagai representasi dari *suara* dan *kehadiran* kita.

Namun demikian, seperti ditunjukkan Derrida, tak ada tulisan fonetik yang murni, karena tidak ada *phóné* yang murni fonetik.[33] Setiap tulisan fonetik yang mengasumsikan *phóné* sebagai basis tinandanya selalu mengandung anasir dari sistem nonfonetik yang terdiri atas pungtuasi (peletakan tanda baca), spasi, refrein, dan elipsis yang membentuk ruang kosong di sekujur teks. Hal ini dapat kita lihat jika kita mentranskripsi apa yang kita bicarakan ke dalam tulisan. Misalnya, jika kita berkata: "saya sedang membaca buku Derrida", kita akan memperoleh transkripsi langsung dari perkataan ini secara tertulis dalam bentuk demikian: "sayasedangmembacabukuDerrida". Hal ini menimbulkan kesulitan tersendiri sehingga kita membutuhkan spasi untuk memilah kata-kata dan menghindarkan kerancuan pengertian atas kalimat tersebut. Spasi adalah teknik mendiferensi bahasa, yang tidak mungkin dihilangkan dalam setiap tulisan fonetik. Spasi bahkan menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kegiatan berbahasa kita karena setiap kali kita berbicara, kita pasti berhenti sejenak untuk membedakan kata-kata yang kita ucapkan.

Ruang-ruang kosong dan interval yang terdapat di dalam tulisan adalah *différance*. Kita tidak mungkin menampilkan *kehadiran absolut* penutur pada tulisan fonetik. Selalu ada yang "retak" pada teks. Interval dalam teks menciptakan sistem penundaan (*system of deferral*) yang menangguhkan hasrat wicara untuk mendesakkan kehadirannya pada tulisan. Spasi memiliki

[33] *Ibid.*, hlm. 5.



NOTHING

CHANCE

WILL HAVE TAKEN PLACE

BUT THE PLACE

A CONSTELLATION

320

321

Derrida membaca teks Sollers. Sekujur teks dipenuhi spasi-spasi panjang, seolah setiap ruang kosong di dalamnya menyediakan diri untuk ditulis ulang. "Dissemination" menunjukkan betapa luas dan tak terbatasnya penafsiran dalam dunia teks. (*Dissemination*: 320–321).

kekuatan tersendiri. Karena itu, ia dibutuhkan untuk *membedakan* tulisan dari sistem fonetik yang lahir dari suara. Tanpa spasi, rasanya kita tak mungkin memahami apa yang tertera pada teks.

Teknik penspasian (*spacing*) tentu saja bukan strategi tekstual biasa. Derrida berulang kali memakai teknik ini untuk mempermainkan teks yang sedang dibacanya dengan mendekonstruksi penanda-penanda "absolut" yang diandaikan sebagai arkhe transendental dari teks itu. Tulisannya yang secara mencolok menerapkan teknik ini dapat kita temukan pada esai ketiga *Dissemination*, "Dissemination", yang membaca-ulang teks novel Philippe Sollers yang berjudul *Numbers*.[34] Buku Sollers ini sebenarnya tidak bisa disebut novel dalam pengertiannya yang konvensional karena bentuknya yang amorf (atau polimorf?) dan tidak terstruktur. Tak ada yang menonjol dari novel ini selain berbagai kutipan, penggalan kata, gambar, tanda kurung (*parentheses*), atau huruf-huruf Cina yang bertebaran dari awal sampai akhir. Semua ini membentuk alur dan cerita panjang dalam novel yang tidak lagi didasarkan pada logika, tapi permainan kata dan angka. Spasi-spasi panjang dengan sengaja diletakkan di sepanjang halaman teks. Menghadapi tulisan "diseminatif" semacam ini, kita barangkali akan dibuat terheran-heran. Buku yang sama sekali bukan-buku ini mungkin layak dianggap karya sastra yang secara dekonstruktif mempermainkan teks.

Menurut Derrida, spasi dapat memberi kita kesempatan untuk sejenak beristirahat dan menenggelamkan diri dalam "kepasifan yang bijak". Sekali-kali pasif itu perlu, setidaknya untuk mengimbangi hasrat progresif dari *kehadiran* dan wicara. Karena itu, tulisan nonfonetik lebih terasa bagaikan upaya menemukan kembali kepasifan hidup. Tak ada lagi riuh kata-kata; yang ada tinggal diam yang menunda dan tak berpretensi menguasai kebenaran. Keheningan yang membias dari tulisan gestural Pierrot mungkin berasal dari kepasifan ini. Tanpa perlu

[34] *Dissemination* pertama kali dipublikasikan dalam jurnal *Critique* edisi 261-262, 1969. Selengkapnya lihat, *ibid.*, hlm. 289-366.

menuliskan mimesisnya dalam kata-kata, atau menyuarakannya dengan mulut, gerak gestural sang *Mime* menggoreskan keheningan yang terasa bagaikan perlawanan diam-diam terhadap *kehadiran*. Karena itu, Derrida menyebut spasi—kepasifan bijak yang menunda kehadiran—sebagai *déclenchement*: "sebuah pelepasan, pembukaan, lepasnya grendel pintu" yang mengunci "sesuatu yang seharusnya tidak engkau lupakan."[35]

Men-*spacing* berarti mendistansi sebuah kebenaran dari praandaian-praandaian metafisik yang mengklaim atasnya. Distansiasi menciptakan jarak yang tidak memungkinkan kebenaran, dengan segenap totalitasnya, direngkuh. Begitu juga, distansiasi mengandaikan bahwa kebenaran ada di seberang sana dan bukan menjadi bagian dari diri kita, sehingga rasanya sungguh tak mungkin menghadirkan kebenaran itu di-sini dan di-masa-kini (dalam kehadiranku) kecuali sebatas upaya faktis untuk mengalami kebenaran itu sebagai pilihan eksistensial yang dihayati tanpa keinginan menguasai apalagi menaklukkannya. Selalu ada jeda yang tak mungkin mendamaikan kebenaran dengan totalitasnya. Dengan kata lain, selalu ada *différance* yang menciptakan kemungkinan tak terbatas dalam tubuh teks dan mustahil dibingkai ke dalam satu keutuhan makna kecuali dalam bentuk penundaan yang tak terbatas pula.

Saussure menemukan bahwa struktur awal dari bahasa adalah sistem diferensial yang dibentuk oleh perbedaan dan kearbitreran tanda. Namun, Saussure belum melihat potensi tanda untuk menggantikan kehadiran yang menjadi referensnya. Saussure justru terobsesi dengan kehadiran dan "makna" sehingga memandulkan fungsi tanda untuk menunda dan mendiferensiasi kehadiran pada level yang jauh lebih radikal. Akibatnya, fungsi tanda hanya sebatas membedakan sistem bahasa dan tidak mempunyai jangkauan lebih jauh selain menjadi sistem komplementer dari wicara. Dalam hal ini dekonstruksi dapat dilihat sebagai upaya membebaskan tanda dari pengaruh

[35] *Ibid.*, hlm. 298.

langsung referens dan meradikalkan potensi tanda untuk mencari kemungkinan paling paradoksal dari bahasa. Dekonstruksi mentransformasi fungsi penanda dari representasi referens menuju tanda sebagai substitusi bagi kehadiran, yang tidak saja membedakan tanda dari referensnya, tetapi juga menunda kehadiran referens dalam proses pemaknaan yang tak terbatas. Derrida menulis:

> Tanda biasanya diucapkan untuk menggantikan sesuatu, sesuatu yang hadir, "sesuatu" di sini setara dengan makna atau referens. Tanda merepresentasikan sesuatu yang hadir dalam ketidakhadirannya. Ia mengganti sesuatu yang hadir. Ketika kita tidak dapat menangkap atau menunjukkan sesuatu, menyatakan sesuatu yang hadir, mengada-yang-hadir; ketika yang hadir tidak dapat dihadirkan, kita menandai, kita mengambil jalan memutar melalui tanda. Kita mengambil atau memberi tanda. Kita mengirimkan tanda. Tanda, dalam pengertian ini, adalah kehadiran yang tertunda. Terlepas apakah kita menggunakan tanda verbal atau tanda tertulis, tanda moneter, atau perwakilan elektoral dan representasi politik, sirkulasi tanda menunda saat ketika kita bertemu dengan sesuatu itu sendiri.[36]

Dekonstruksi menandai peralihan dari *difference* ke *différance*. Di sini tanda mendapatkan kembali kekuatannya untuk mengekang dominasi kehadiran dalam teks. Konsekuensi pertama dari munculnya *différance*, menurut Derrida, adalah bahwa konsep yang dirujuk sebagai tinanda (*signified concept*) tidak pernah hadir secara langsung dengan dan dalam dirinya. Tanda tidak memungkinkan sesuatu hadir dan melakukan *auto-affection* dengan menegaskan kehadirannya-sebagai-subjek kecuali melalui medium-medium yang dibentuk oleh tanda itu sendiri. *Différance* menumbangkan klaim strukturalisme bahwa bahasa adalah medan yang netral dari penundaan-penundaan tanda. Konsekuensi kedua, kita tidak dapat lagi berpikir tentang tanda secara linear, yakni sebagai representasi dari kehadiran. Tanda tidak lagi mewakili kehadiran yang menjadi tinandanya.

---

[36] Derrida, *Margins* ..., hlm. 9.

Di dalam tanda tak ada apa-apa selain *différance*. Dengan kata lain, tanda dikosongkan dari pengertian, makna, atau referens. Pengosongan tanda tidak menafikan adanya makna, melainkan semata-mata menangguhkan makna itu melalui proses yang terbuka menuju masa depan yang tak terbatas. Proses penundaan ini berlangsung secara terus-menerus dan tidak pernah berakhir. Konsekuensi lanjutan dari *différance* adalah bahwa kehadiran yang kita pikirkan tidak pernah tampil dalam bentuk esensi atau substansi yang tetap. Ia terus bergerak dalam rangkaian atau sistem tanda yang merujuk pada tanda lain dalam permainan, substitusi, permutasi, dan lain seterusnya. Dengan demikian, berbicara tentang *différance* berarti berbicara tentang intertekstualitas, yakni bahwa satu teks selalu berhubungan dengan teks lain, dan teks lain berhubungan dengan teks yang lain lagi; begitu seterusnya. *Différance* membuka teks kepada "suara" lain di seberang (*au-delà*), kepada *the other* yang dimarjinalkan oleh pusat teks yang stabil. Karena itu, dalam intertekstualitas ini, tidak diperlukan lagi konsep, sebab konsep terlalu linear untuk menggambarkan *différance*. Yang ada dalam teks yang intertekstual adalah "konseptualitas" atau konsep-yang-dialami-sebagai-proses.

Hubungan yang rumit dan kompleks di antara berbagai tanda dan semesta teks di sekeliling kita tidak akan terbentuk begitu saja tanpa *différance*. *Différance* menciptakan medium-medium yang memungkinkan kita berkomunikasi dan membangun teks. *Différance* juga menimbulkan efek-efek dalam tulisan fonetik, dalam wicara, atau dalam kegiatan apa pun yang memakai bahasa atau teks sebagai mediumnya. Kita terkontaminasi oleh *différance*. Kita tidak dapat menangkap "makna" secara utuh seperti yang terbayangkan oleh pikiran. Kita juga tidak dapat menghadirkan realitas dengan sempurna. Dengan kata lain, kita harus mengakui bahwa ada yang "retak" dalam kehidupan ini—kemungkinan-kemungkinan yang teramalkan di masa depan. *Différance*, seperti sering ditulis oleh Derrida, adalah momen *undecidability*: momen ketika pelbagai kemungkinan tak sanggup

kita gapai dalam kebulatannya. Dalam momen ini, kita tidak dapat menetapkan bahwa apa yang kita pikirkan terjamin kebenarannya. Bahkan, kerap kali kepastian itu hanyalah cara kita untuk menutup-nutupi ketidakpastian. *Différance* tidak memberi kita jaminan apa-apa. Sebaliknya, *différance* mengundang kita memasuki ketidakpastian dan ketidakmenentuan dalam hidup. Kita tidak dapat memutuskan apa-apa (*undecidable*) kecuali menerima kemungkinan terburuk dari kebenaran yang kita yakini.

3.3.2. Nietzsche: *Différance* sebagai Falibilitas

Différance merupakan strategi tekstual. Tetapi, karena segala sesuatu pada dasarnya adalah "teks" yang dapat dibaca secara tak berhingga, maka tak ada satu unsur pun dalam kehidupan yang tak dipengaruhi oleh *différance*. Dengan demikian, *différance* merupakan struktur purba yang paling awal dalam kehidupan dan persentuhan kita dengan apa pun yang dibangun di atas "teks", yakni institusi-institusi sosial, sejarah, kultural, pengetahuan, kekuasaan, politik, dan lain sebagainya. Dalam dunia yang dibangun dari teks dan terkontaminasi oleh tanda, *différance* menjadi "tulisan primordial" (*archi-writing*) yang mewujud dalam setiap struktur yang kita bentuk, teks yang kita tulis, atau sistem pemikiran yang kita organisasi. Meskipun membentuk teks dan struktur tekstual yang berkembang dari teks, *différance* tetap bukanlah sebuah substansi atau esensi yang memiliki tempat (*lieu*). *Différance* ada di mana-mana, tidak bertempat (*non-lieu*), merasuki setiap teks.

Melalui Saussure, Derrida meradikalkan *différance* dalam bahasa. Di sini, Derrida mengemukakan tesisnya bahwa "tidak ada kehadiran sebelum dan di luar perbedaan semiologis" (*no presence before and outside semiological difference*). Kehadiran dan kebenaran diracik dalam perbedaan-perbedaan yang menubuh dalam teks. Melalui Nietzsche, sang filsuf agnostik dari Jerman, pandangan ini memperoleh aksentuasinya yang radikal. Nietzsche memperingatkan bahwa apa yang kita asumsikan sebagai kebenaran muncul dari perbedaan kita dalam mempersepsi

sesuatu. Perbedaan itu membuat pandangan yang kita yakini itu relatif dan tidak memiliki kekuatan absolut. Selain itu, kebenaran juga diperoleh dengan hasrat manusia untuk menguasai segala sesuatu, termasuk kekeliruan-kekeliruan yang dibuatnya. Manusia menginginkan kepastian, namun kepastian itu hanya bisa kita capai jika sebelumnya kita telah melewati berbagai ketidakpastian. Proses ke arah kebenaran selalu berisiko, sehingga berkali-kali kita harus mencoba untuk meraihnya dengan terlebih dulu menguji apa yang kita yakini.

Kebenaran hanyalah penjumlahan akhir dari kekeliruan-kekeliruan. Menurut Nietzsche, kenyataan ini sudah membuktikan watak kebenaran sebagai sesuatu yang *fallible*, yakni dapat dipersalahkan, diuji, dikritik, dan dibenturkan dengan kemungkinan-kemungkinan baru yang mungkin tak terbayangkan atau tampak paradoksal dan bahkan tidak masuk akal. Falibilitas kebenaran membuat kita terbuka untuk menafsirkan ulang apa yang kita yakini—keterbukaan yang menjadikan kebenaran itu bersifat sementara dan dapat diperiksa kembali. Keterbukaan ini terkait dengan penganda'ian bahwa tak ada *telos* yang tertutup bagi kebenaran. Sebagai sebuah proses dan transformasi menuju kemungkinan-kemungkinan, kebenaran adalah tujuan sekaligus sarana yang tak pernah sempurna. Nietzsche mengatakan:

> "Kebenaran", menurut cara berpikir saya, tidak harus menunjuk antitesis dari kekeliruan, melainkan—dalam hal-hal yang paling fundamental—hanya merupakan bentuk hubungan antara berbagai macam kekeliruan. Suatu kekeliruan barangkali dipandang lebih tua, lebih mendalam daripada lainnya, atau bahkan tidak dapat dicabut lagi, sebagaimana suatu entitas organik ... tidak dapat hidup tanpanya; sementara kekeliruan-kekeliruan lain tidak memaksa kita secara tiranik terhadap kita sebagai syarat hidup, melainkan kalau dijejerkan dengan "tiran-tiran" itu pasti akan minggir dan "ditolak".[37]

Nietzsche menekankan bahwa kebenaran diperoleh dari kehendak-menuju-kuasa yang berproses jatuh bangun, melewati

[37] Dikutip dari St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: *LKiS*, cet III 2001), hlm. 67.

trial and error, dan merupakan bagian tak terelakkan dari sejarah yang dibentuk oleh akumulasi kesalahan-kesalahan (*history of error*). Dalam kebenaran yang *fallible*, kekeliruan tidak lagi dipandang secara antitesis atau konsekuensi logis dari oposisinya dengan kebenaran. *Différance* bekerja dalam falibilitas kebenaran semacam ini. Derrida mengakui bahwa paradoks-paradoks Nietzschean berperan besar dalam pengembangan dekonstruksi. Nietzsche memelopori gerakan yang membebaskan metafisika dari beban kehadiran dan masa lalu dengan mempermainkan ambisi besar filsafat. Dalam upayanya itu, Nietzsche berangkat dari moralitas Dynosian yang mengagungkan semangat pembebasan atas naluri-naluri bawah sadar yang direpresi oleh kesadaran dan pusat-pusat yang distabilkan oleh filsafat. Nietzsche, sebagaimana Derrida, menolak dengan sinis ontologi yang terlalu memusatkan diri pada pencarian *logos*. Bagi Derrida, Nietzsche telah memulai sebuah dekonstruksi yang benar-benar berbeda dengan destruksi Heideggerian. Heidegger masih mengandaikan adanya kebenaran asali (*original truth*) dan berusaha memulihkan kedudukan *ontos* dalam metafisika. Sebaliknya, Nietzsche menolak status kebenaran sebagai *origin*. Kebenaran ditafsirkan sebagai ketidakmungkinan mencapai *origin* itu sendiri. Karena itu, Derrida mengingatkan:

> Nietzsche memberikan sumbangan yang besar sekali untuk membebaskan *signifier* dari ketergantungannya atau asal usulnya pada *logos* dan konsep yang berhubungan dengannya, yaitu "kebenaran" atau "*signifier* terakhir". Untuk menyelamatkan Nietzsche dari gaya penafsiran Heideggerian, kita pertama-tama harus menolak untuk memulihkan atau mengeksplisitkan "ontologi" naif yang tersusun dari nalur-naluri ontologis yang mendalam yang sesuai dengan suatu kebenaran asali, suatu totalitas dasar yang tersembunyi di bawah suatu teks empiris atau metafisis: kekuatan pemikiran Nietzsche jangan sampai disalahmengerti sama sekali ...[38]

[38] Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. 19.

Walaupun Nietzsche telah menggiring filsafat ke tubir nihilisme, tetapi dari pemikirannya sebenarnya tidak tergambar keinginan untuk sama sekali "meniadakan" kebenaran. Bagi Derrida, "nihilisme" Nietzsche hanyalah satu bentuk dari ketidakmungkinan kita untuk mencapai kebenaran itu lantaran *différance* yang terus-menerus terjadi melalui bahasa dan tanda. Perkataan Nietzsche bahwa "Tuhan telah mati" dapat ditafsirkan dalam kerangka ketidakmungkinan ini. Kita memang tidak mungkin berbicara tentang Tuhan, tetapi kita dapat merasakan gairah akan ketakterbatasan-Nya. Gairah itulah yang tidak memungkinkan kita untuk berbicara tentang "Tuhan" dengan konsep atau pengetahuan yang kita miliki.

Agnotisisme Nietzsche, di mata Derrida, adalah undangan terbuka menuju "teologi negatif". Walaupun Nietzsche ateistik, tetapi pemikirannya menginspirasi banyak orang beriman untuk memaknai kembali keberagamaannya. Teologi negatif memiliki satu kesimpulan penting, bahwa kita *sama sekali* tidak dapat berbicara tentang Tuhan karena kemustahilan-Nya untuk diketahui. Pengetahuan yang kita susun tentang Tuhan merupakan reduksi terselubung terhadap kebenaran-Nya yang tak terbatas. Bagaimana menjaga "kebenaran" itu agar tak tereduksi? Teologi negatif mengajarkan satu hal, bahwa setiap klaim atas kebenaran selalu dimulai dengan "negativitas". Dengan kata lain, kita harus menunda apa yang kita yakini sebagai kebenaran. Ketidakmungkinan untuk mengklaim atas kebenaran menuntut kita untuk menjaga kebenaran itu tetap sebagai proses terbuka yang *fallible*. Dengan *différance*, ketidakmungkinan itu diradikalkan hingga tahap yang benar-benar tak mungkin untuk kita bayangkan.[39]

[39] Nietzsche tidak salah bila mengatakan bahwa paradoks atau kesalahan bukanlah efek dari kebenaran, melainkan ihwal yang membentuk dan mengkonstitusi kebenaran itu sendiri, juga sejarah ontologi, sejarah metafisika, sains, ilmu pengetahuan, dan seluruh nalar epistemik. Akan tetapi, mengapa paradoks begitu takut didekati? Mengapa banyak orang mengkhawatirkan hilangnya kebenaran ketika harus bertabrakan dengan paradoks-paradoks yang tak terdamaikan? Mengapa paradoks tampak menakutkan? Johannes Climacus (nama samaran Søren Kierkegaard) pernah berujar: "Seseorang seharusnya tidak berpikir buruk tentang paradoks, karena paradoks adalah gairah pikiran. Seorang

3.3.3. Freud: Transgresi Bawah-Sadar

Différance menggantikan primordialitas kehadiran dengan primordialitas tulisan dengan mengajak kita masuk ke dalam negativitas murni yang terbebas dari beban ontologis *logos*. Negativitas *différance* merupakan kekuatan tersembunyi yang terdapat dalam setiap pusat yang stabil dari teks. Salah satu kehadiran yang mendapat hak istimewa dalam metafisika Barat adalah kesadaran. Sejarah metafisika—dan sejarah *logos* itu sendiri—adalah sejarah tentang bagaimana kesadaran ditempatkan sebagai otoritas yang memberikan jaminan terhadap kebenaran. Kesadaran disterilkan dari tanda, dari tulisan dan intertekstualitas. Pengaruh tanda dimarjinalkan ke dalam bentuk kegilaan, hasrat bawah sadar, dan ketidaksadaran, yang berbahaya dan sekaligus menjadi ancaman terselubung atas kesadaran.

Psikoanalisis Freud menyadarkan banyak orang bahwa kita tidak dapat berbicara tentang kesadaran murni sebagai sebuah entitas yang terpisah dari ketidaksadaran atau kebawahsadaran. Freud menemukan bahwa kesadaran kita juga terstruktur oleh bahasa dan tanda-tanda yang sebagian besar didiami oleh ketaksadaran. Namun, kita telah merepresi ketaksadaran itu dan menjadikannya entitas tersendiri seolah-olah kesadaran itu memang hadir dan murni dari pengaruh ketaksadaran. Ketidakmungkinan untuk menampilkan kesadaran sebagai kehadiran murni membuat kesadaran itu "problematis". Di satu sisi, kita mustahil berbicara tentang kesadaran sebagai wilayah prareflektif yang terbebas dari tanda dan bahasa. Di sisi lain, kesadaran tetap menjadi bagian penting dalam kegiatan berbahasa kita. Karena itu, Derrida bertanya, "Apakah kesadaran itu? Apakah yang dimaksudkan dengan 'kesadaran' itu?"[40]

---

pemikir tanpa paradoks bak seorang pecinta tanpa gairah: seorang medioker ... Jadi, inilah paradoks tertinggi dari pikiran: menemukan ihwal yang tak terpikirkan oleh pikiran itu sendiri." Dikutip dari John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, (Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1997), him. 101.

[40] Derrida, *Margins* ..., hlm. 16; Bdk. Derrida, "Freud and the Scene of Writing", dalam, Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 198. Kuliah Derrida tentang

Dengan demikian, kesadaran adalah paradoks. Ia tak pernah benar-benar hadir sebagai sebuah entitas yang otonom. Demikian halnya dengan apa yang kita sebut "subjektivitas"; semua ini tidak pernah otonom dan hadir sebagaimana adanya. Lebih jauh lagi, kita bahkan tidak dapat lagi berbicara tentang kesadaran, karena kesadaran hanyalah nama lain dari ketaksadaran yang terepresi. Menurut Derrida, kesadaran hanyalah "efek" dari *différance* yang menggerakkan ketaksadaran dalam permainan kehadiran dan ketakhadiran. Kesadaran tak pernah hadir atau absen karena pengaruh tanda yang diakibatkan oleh *différance*.[41] Dalam terma Nietzschean, *différance* merupakan kekuatan-kekuatan yang tidak dapat dikendalikan oleh kesadaran. Namun, kekuatan itu tidak pernah hadir, selain sebagai permainan perbedaan dan hasrat untuk menguasai. Kekuatan *différance* mewujud dalam kesadaran dan ketaksadaran sekaligus, yang mempermainkan keduanya sehingga mustahil bagi kita untuk berbicara tentang "kesadaran" atau "ketaksadaran" sebagai entitas-entitas yang terpisah dan memengaruhi atas yang lain dalam modus kehadiran tertentu.

Derrida menemukan setidaknya terdapat dua tesis penting Freud yang menunjukkan bahwa struktur originer dari kesadaran atau ketaksadaran adalah *différance*. Pertama, konsep-konsep "jejak" (*trace/Spur*) dan "terobosan" (*breaching/Bahnung*),[42] yang menyelidiki bahwa struktur kesadaran dibentuk oleh kekuatan-kekuatan jejak yang tidak pernah hadir, baik dalam bentuk ingatan maupun kesadaran murni. Terbentuknya ingatan dan struktur paling dasar dari kesadaran maupun ketaksadaran yang disebut *psyché* berasal dari "jejak" yang menunda hadirnya kesadaran maupun ketaksadaran pada tahap pra-reflektif. Dalam hal ini, penundaan terjadi lantaran ketidakmungkinan kita untuk mencapai kesadaran dalam kepenuhannya atau mengakhiri

---

Freud disampaikan pada seminar Dr. Green di depan Institut de psychanalyse, Prancis.

[41] Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 198.

[42] Derrida, *Margins* ..., hlm. 18.

ketaksadaran dengan menghadirkan kepuasan dalam kapasitasnya yang maksimal. Pemuasan hasrat akan kepenuhan tidak akan pernah berhasil melampaui kehadiran itu sendiri. Upaya untuk memaksimalkan kepuasan hanya akan sampai pada "jejak" dari kehadiran itu sehingga terjadi penundaan terus-menerus.

Hasrat-hasrat naluriah yang terpendam di balik kesadaran, menurut Freud, terstruktur seperti sebuah tulisan. Karena itu, Freud menyebut struktur kebawahsadaran atau kebelumsadaran (kesadaran pada tahap pra-reflektif) sebagai "citraan skriptural" (*scriptural images*). Dengan demikian, baik kesadaran maupun ketaksadaran adalah "teks". Esensi dari teks ini, menurut Derrida, berbentuk grafis. Struktur grafis dari kesadaran atau ketaksadaran terdiri atas proses stratifikasi (*Aufeinanderschichtung*) yang membuat kesadaran tampak berbeda dengan ketaksadaran dan begitu pula sebaliknya.[43] Perbedaan yang kita lihat dalam dunia nyata muncul dari diferensi yang diakibatkan oleh stratifikasi semacam ini. Karena bentuknya yang grafis, kesadaran atau ketaksadaran membentuk sebuah tulisan rahasia yang mentranskripsi pengalaman-pengalaman kita sehari-hari (*Umschrift*). Umumnya, kita tidak menyadari bahwa pengalaman bawah sadar kita juga terkait dengan pengalaman sadar yang terjadi di alam nyata. Ketika kita bermimpi, misalnya, akan terlihat bahwa mimpi yang kita alami sedikit-banyak juga muncul akibat pengalaman riil yang sadar. Walaupun demikian, dalam mimpi pengalaman riil itu biasanya tampil dalam keadaan terdistorsi. Apa yang kita alami di dunia nyata, tapi kita sembunyikan dan tidak mampu kita ungkapkan, akan tampak dalam mimpi. Tapi fenomena itu tidak lagi tampil utuh atau tampak masuk akal, melainkan fragmenter dan centang-perenang. Dengan demikian, mimpi menampilkan kembali pengalaman bawah sadar kita yang tertekan.

Meskipun fragmenter dan tampak sulit dimengerti, mimpi terstruktur dari simbol-simbol yang kita cangkok dari dunia

[43] Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 206.

nyata. Itulah sebabnya sebuah mimpi dapat ditafsirkan dan dibaca sebagaimana sebuah teks. Struktur tulisan yang terkandung di dalam mimpi memungkinkan mimpi dan bentuk-bentuk lain dari kebawahsadaran untuk memiliki, mengutip Freud, "kemampuan reseptif yang tidak terbatas dan pemeliharaan (retensi) atas jejak-jejak yang permanen".[44] Karenanya, alam bawah sadar kita dapat menerima pengalaman apa pun yang direpresi dan menampilkannya kembali melalui mimpi, walaupun dalam bentuk yang terdistorsi. Proses penerimaan ini tidak dapat direduksi (*irreducible*) oleh kesadaran, karena ia merupakan "efek penundaan" dari hadirnya kesadaran itu. Dalam kasus-kasus tertentu, represi bawah sadar dapat muncul ke permukaan dalam bentuk neurosis atau tindakan-tindakan neurotik yang menandakan penyimpangan psikologis orang yang mengalaminya. Pada saat itulah terjadi momen transgresi, yang diawali dengan masuknya wilayah bawah sadar dalam ranah sadar secara tiba-tiba dan tanpa terduga. Momen transgresi menunjukkan bahwa struktur kesadaran dan ketaksadaran tertata melalui *différance* dan proses penundaan (*Verspäting*) secara *ad infintum* atas kehadiran. Freud menulis:

> Kesadaran memberi kita apa yang disebut *kualitas-kualitas*—sensasi-sensasi yang *berbeda* (*anders*) dan yang perbedaannya (*Anders*; secara harfiah berarti kelainan, *otherness* – Derrida) dibedakan (*unterschieden wird*) menurut relasi-relasinya dengan dunia eksternal. Di dalam perbedaan ini terdapat berbagai rangkaian, kemiripan, dan lain sebagainya, sekalipun mereka sebenarnya tidak memiliki kuantitas. Mungkin perlu dipersoalkan *bagaimana* kualitas-kualitas itu berasal dan *dari mana* kualitas-kualitas itu berasal."[45]

Di sini, Freud menyiratkan bahwa *différance* merupakan struktur originer yang melampaui oposisi antara kesadaran dan ketaksadaran. Walaupun demikian, "originalitas" *différance* tidak berupa kehadiran atau entitas yang hadir. "Mengatakan bahwa *différance* adalah originer pada saat yang sama menghapuskan

[44] *Ibid.*, hlm. 204.
[45] *Ibid.*

mitos tentang *origin* yang hadir."[46] *Différance*, dengan kata lain, adalah struktur non-origin yang originer.

Konsep penundaan terhadap kesadaran maupun ketaksadaran terkait dengan waktu. Inilah tesis kedua Freud. Seperti dikatakan Derrida, kita tidak mungkin menghadirkan sesuatu dalam kekinian yang absolut. Maksudnya, kekinian—waktu yang kita alami saat-ini dan di-sini (*temporal present*)—selalu berupa jejak-jejak (*traces*) yang terbentuk dari masa lalu dan antisipasi kita akan masa depan yang tak terbatas, dan jejak-jejak itu tak pernah *hadir*. Dalam pengalaman bawah sadar, seperti dalam mimpi, pengalaman masa lalu juga membentuk pengalaman masa kini. Mimpi yang saya alami pada malam ini juga dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman saya yang telah lewat. Namun, pengalaman masa lalu saya tidak pernah hadir sebagai sesuatu yang utuh. Hanya ada retakan-retakan peristiwa, jejak-jejak yang tersedimentasi dan mengendap dalam diri saya tanpa saya sadari. Freud mengumpamakan pengalaman bawah sadar seperti sebuah *puzzle* (*rätselhaft*)[47] yang dirangkai dari berbagai kepingan pengalaman yang tercerai-berai. Kesadaran mengorganisasi pengalaman itu, namun *puzzle* tetaplah sebuah mozaik yang rentan. Pengalaman bawah sadar dibentuk oleh fragmen-fragmen waktu yang tak pernah berkumpul dalam satu entitas kehadiran. Karena itu, diskontinuitas menjadi ciri utama dari pengalaman bawah sadar.

Fakta-fakta tentang ketidakruntutan pengalaman semacam ini dapat dikaji melalui psikoanalisis. Seorang psikoanalis harus menafsirkan kembali pengalaman pasiennya untuk mendapatkan suatu gambaran umum tentang perkembangannya dari waktu ke waktu. Hal ini dipermudah mengingat pada dasarnya, seperti ditegaskan sendiri oleh Freud, kebawahsadaran kita mentranskripsi pengalaman-pengalaman sadar yang berada di lapisan paling riil dari kehidupan kita. Transkripsi ini murni teoretis.

---

[46] *Ibid.*, hlm. 203.
[47] *Ibid.*, hlm. 204.

Dalam proses transkripsi, berbagai pengalaman, baik sadar maupun tidak sadar, distruktur secara acak dalam ingatan (*memory*). Menjelaskan mekanisme ini, Freud mengatakan:

> Seperti yang Anda ketahui, saya bekerja berdasarkan asumsi bahwa mekanisme psikis kita berlangsung melalui proses stratifikasi (*Aufeinanderschichtung*); bahan material yang hadir dalam bentuk jejak-jejak ingatan (*Erinnerungsspuren*) dari waktu ke waktu tunduk pada proses *penataan kembali* (*Unmordnung*) untuk menyesuaikan diri dengan kondisi *retranskripsi* (*Umschrift*) yang segar. Jadi, yang sebenarnya baru dalam teori saya adalah tesis bahwa ingatan tidak hanya hadir dalam sekali, melainkan lebih dari beberapa kali, dan ia terletak (*niederlegt*) dalam berbagai macam indikasi (*Zeichen* [secara harfiah berarti: tanda]) ... Saya tidak dapat mengatakan berapa banyak proses registrasi (*Niederschriften*) dalam hal ini; setidaknya tiga kali, atau mungkin lebih ... Bebagai macam registrasi juga dipisahkan (meskipun tidak selamanya berbentuk topografi) menurut neuron-neuron yang menjadi sarananya ... [*Pertama,*] *persepsi*. Neuron-neuron itu melahirkan persepsi dan melengkapi kesadaran, meskipun pada dasarnya mereka tidak menyimpan jejak dari apa yang terjadi, karena *kesadaran dan ingatan adalah dua hal yang saling terpisah satu sama lain. Indikasi akan persepsi* adalah registrasi pertama dari persepsi. Ia adalah bentuk kesadaran yang tidak memadai dan tertata menurut asosiasi-asosiasi secara bersamaan ... *Ketaksadaran* adalah registrasi kedua ... *Prakesadaran* adalah transkripsi kedua, yang melekat pada penyajian-kata-kata (*word-presentations*) dan berhubungan dengan ego kita yang paling utama ... *Pikiran-kesadaran* yang sekunder ini mengikuti waktu dan barangkali berhubungan dengan pengaktifan halusinasi dari penyajian-kata-kata."[48]

Pernyataan Freud bahwa "ingatan tidak hanya hadir dalam sekali, melainkan lebih dari beberapa kali" penting untuk digarisbawahi. Di sini ingatan tidak dianggap sebagai sebuah organ psikis dalam pengalaman bawah sadar. Dengan kata lain, Freud tidak melihat ingatan sebagai sebuah kehadiran, melainkan pengulangan, momen transgresi yang terus-menerus mendiferensi (menunda/membedakan) kesadaran. Dalam kamus psikoanalisis, ingatan biasanya dihubungkan dengan masa lalu dan

[48] *Ibid.*, hlm. 206.

pengalaman kita yang terjadi pada masa lalu, namun kita rasakan saat ini. Namun, Derrida sekali lagi mengingatkan bahwa masa lalu itu tidak per hadir tinggal jejaknya saja. Kita hanya perlu memproyeksikan jejak-jejak itu untuk menata kembali kekinian dan apa yang kita alami saat ini. Dengan begitu, ingatan menjadi sesuatu yang konstruktif.

Momen "mengingat" merupakan salah satu momen paling otentik dalam hidup. Dengan mengingat, kita tengah membebaskan sebagian dari pengalaman masa lalu yang menjadi beban bagi langkah-langkah kita menuju masa depan. Namun, mengingat hanya bermakna jika ia dihayati sebagai sebuah proses dalam menapaki kemungkinan-kemungkinan yang belum terjelma dalam kenyataan. Paradoksnya, setiap kali kita mengingat dan hendak menjadikannya sebagai proses, kita terpaku pada masa lalu yang kelam atau kurang menyenangkan. Trauma akan pengalaman-pengalaman menyakitkan yang pernah terjadi pada diri kita sering kali lebih dirasakan sebagai dorongan untuk memperlakukan masa lalu sebagai sesuatu yang final, selesai, dan tidak terkait dengan kebutuhan kita sekarang. Hal ini menyebabkan sebagian besar ingatan kita akan masa lalu dipenuhi oleh keinginan untuk secepat mungkin melupakan atau bahkan meletakkannya di lapis paling bawah kesadaran. Akan tetapi, seperti ditunjukkan oleh Freud, selalu terjadi penundaan. Walaupun peristiwa-peristiwa masa lalu dipendam dan dibuang sejauh mungkin dari kesadaran kita, ada momen-momen tertentu yang akan kembali menampilkan peristiwa-peristiwa itu. Semua ini berasal dari kekuatan *différance* dalam struktur kesadaran/ketaksadaran kita yang tidak mungkin untuk ditekan. *Différance* menangguhkan proses mengingat yang dengan sengaja dicegat untuk memberikan ruang yang lebih besar bagi kesadaran. "*Memory*," tulis Derrida, "*... it is the very essence of the psyche: resistence, and precisely, thereby, an opening to the effraction of the trace.*"[49]

[49] *Ibid.*, hlm. 201.

Derrida menyikapi beberapa temuan Freud dan metode psikoanalisisnya dengan nada hangat. Antara lain, karena Freudlah yang dengan jenial menemukan represi terhadap kebawahsadaran dalam sejarah metafisika. Pengaruh Freud dalam proyek kritik logosentrisme Derrida sangatlah signifikan, meskipun lagi-lagi dengan kritis Derrida memproblematisasi kecenderungan Freud untuk menjadikan psikoanalisas sebagai "jembatan" menuju kesadaran atau rasionalitas. Bayang-bayang logosentrisme masih terlalu pekat dalam psikoanalisis Freud, sehingga Derrida merasa perlu membaca Freud secara khusus untuk menemukan asumsi-asumsinya yang mendukung logosentrisme. Dalam "Freud and the Scene of Writing", Derrida mengakui kontribusi Freud bagi proyek dekonstruksinya, terutama karena psikoanalisisnya mengingatkan bahwa represi telah terinternalisasi sedemikian rupa dalam sejarah metafisika. "Represi ini," ujar Derrida, "membentuk asal usul filsafat sebagai *epistémé* dan asal usul kebenaran sebagai kesatuan *logos* dan *phóné*."[50]

Represi adalah kata yang tepat untuk melukiskan beban kebenaran dalam metafisika Barat. Represi, menurut Freud, bukanlah melupakan atau mengeksklusi sesuatu. Ia juga tidak menolak atau melenyapkan kekuatan eksternal di luar dirinya. Ia hanya menginternalisasi gambaran yang telah dibentuk oleh kepercayaan berlebihan akan kemampuan diri untuk menjelaskan dunia eksternal. Karena tertanam dalam kesadaran, pengaruh represi tidak terasa secara langsung. Tetapi, lambat-laun ia menekan, dengan kekuatan yang pelan tapi pasti, dan menciptakan ilusi-ilusi akan kebenaran.[51]

---

[50] *Ibid.*, hlm. 196.

[51] Ada istilah lain dalam psikoanalisis yang mirip dengan represi, tetapi dengan salah kaprah dianggap serupa dengan represi, yakni supresi. Perbedaan antara "represi" (*Verdrängung*) dan "supresi" (*Unterdrückung*) setipis rambut. Represi cenderung menekan secara tidak sadar dan efeknya juga sering kali tidak dirasakan secara sadar. Sebaliknya, tekanan supresi akan tampak dalam gejala-gejala simptomatik seorang pasien, dan biasanya—karena alasan-alasan tertentu—cenderung disembunyikan. Akan tetapi, supresi tidak dapat sepenuhnya dikekang; dalam kasus-kasus tertentu, ia akan muncul kembali dengan efek-efek yang lebih menakutkan dan kerap kali tak terduga. Tegangan antara kesadaran

Tak ada cara lain untuk melawan represi selain dengan *tulisan*. Strategi tulisan adalah memberdayakan kembali *différance* dan intertekstualitas dalam struktur kesadaran atau ketaksadaran. Di titik ini kritik Derrida menemukan momentumnya, karena ternyata psikoanalisis Freud belum sepenuhnya berhasil memfungsikan *différance*. *Différance* yang diakui oleh Freud baru sebatas pada struktur diferensial bawah sadar dan belum merombak secara dekonstruktif oposisi kesadaran/ketaksadaran. Lebih-lebih, upaya Freud untuk menemukan aspek diferensial itu berujung pada rekonstruksi kesadaran. Secara terus terang Freud mengatakan bahwa kebawahsadaran merupakan transisi menuju tahap kematangan yang lebih tinggi. Manusia harus meninggalkan ilusi-ilusi kekanak-kanakannya, fantasi-fantasi neurotiknya, kenikmatan-kenikmatan instingtualnya, hasrat-hasrat libidinalnya, dan penyimpangan-penyimpangan seksualnya, untuk bersikap lebih dewasa. Karena masih berharap pada kesadaran yang lebih positif, Freud belum meletakkan tulisan sebagai poros analisisnya. Tulisan bahkan dianggapnya tak lebih sebagai teknik pelengkap (*auxiliary technique*) yang berfungsi membantu ingatan. Meskipun demikian, Freud melihat potensi tulisan dalam membebaskan metafisika dari kehadiran. Psikoanalisisnya memungkinkan *différance* berkembang sebelum akhirnya lebih jauh diradikalkan oleh Derrida.

3.3.4. Heidegger: Men-*différance* Ada

Sejarah metafisika, karena dipenuhi dengan impian akan arkhe dan kebenaran yang ekstalinguistik, mengabaikan kedudukan *ontos* (Ada) dalam ontologi. Melalui fenomenologinya, Heidegger mencoba merehabilitasi fungsi ontologi dalam filsafat sekaligus melakukan kritik terhadap metafisika klasik.

---

dan supresi terhadap alam bawah sadar itulah yang berlangsung dalam sejarah metafisika, yang merepresi bawah sadar dengan menjadikan rasionalitas parameter untuk mengontrol nalur-naluri psikisnya. Lihat, Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, terj. Eric Prenowitz, (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), hlm. 28.

Heidegger melakukan dua langkah penting untuk memulihkan kembali fungsi ontologi. Pertama, memikirkan kembali Ada (*ontos*) yang terlupakan oleh metafisika dan dikesampingkan sebagai struktur keberadaan *Da-sein*. Ontologi menemukan kembali Ada, berusaha membiarkan Ada kembali tersingkap dari pelupaan yang mendarah-daging dalam metafisika klasik. Ada unsur kesengajaan dalam pelupaan itu; dengan kata lain, metafisika sengaja tidak memikirkan Ada dan membiarkan kelupaan itu membatu dalam waktu yang lama. Kulminasi pelupaan-akan-Ada (*Seinsvergessenheit*) mencapai titik puncaknya dalam paradigma Cartesian yang mensubordinasi *ontos* di bawah *cogito*. Kita ingat, Descartes berkata: "*cogito ergo sum*", "aku berpikir maka aku ada". Dari sini tergambar bagaimana pelupaan itu terjadi. Descartes memprioritaskan *cogito* di atas *sum* dan menjadikan "berpikir" sebagai poros utama keberadaan *Da-sein*. Tetapi, tanya Heidegger, apakah "berpikir" itu? Berpikir tak lain adalah menyingkapkan Ada—mengakses kembali Ada dan membiarkan Ada terlihat, sebagai *phainomenon*. Namun, upaya memikirkan-kembali Ada terkait langsung dengan analisis terhadap struktur keberadaan *Da-sein*, yakni struktur yang membentuk cara-mengada manusia dalam dunianya, termasuk di dalamnya struktur waktu dan kemewaktuan yang mencirikan bentuk mengada manusia yang membuatnya unik dibanding mengada-mengada lainnya. Karena itu, langkah kedua Heidegger adalah merestorasi kaitan antara waktu dan Ada, juga kaitan antara waktu dan cara-mengada *Da-sein* dan struktur-struktur mewaktu yang menyembul dari keseharian *Da-sein* dan persentuhannya dengan mengada-mengada lain (benda-benda dan orang lain).

Bagaimana Derrida memperlakukan onto-fenomenologi Heidegger? Dalam sebuah risalah berjudul *Der Spruch des Anaximander* ("Fragmen Anaximander"), Heidegger dengan jernih menunjukkan bahwa pelupaan-akan-Ada sebenarnya terjadi pada level ontiko-ontologis, yakni ketika *perbedaan* antara Ada (*Being*) dan Mengada (*beings*) dikaburkan secara sistematis

oleh metafisika.[52] Bagaimana itu terjadi? Pertama-tama perlu diingat bahwa Ada berbeda dengan Mengada. Ada tidak dapat didefinisikan; ia adalah semata-mata fenomen yang menunggu untuk disingkap melalui keberadaan kita di dunia dan pengalaman yang menstrukturnya. *"Enti non additur aliqua natura: 'Ada' tidak dapat didefinisikan dengan mengatributkan mengada-mengada kepadanya."*[53] Berbeda dengan Ada, Mengada dapat dipahami, dapat kita lihat dengan indera, karena wujudnya yang konkret. Mengada adalah entitas yang membentuk lingkungan kita—benda-benda—dan persentuhan kita dengan orang lain, manusia-manusia yang juga mengada seperti kita. Ada bersifat umum, universal, dan menstruktur pengalaman-berada kita. Sementara itu, Mengada itu partikular, sebagai entitas-entitas. Namun, tidak semua Mengada menanyakan Ada-nya. Hanya manusia, sang *Da-sein*, yang mempersoalkan Ada dan menyingkapkan kembali Ada-nya.

Dalam ontologi tradisional, perbedaan antara Ada dan Mengada telah dilupakan sehingga membuat penyingkapan Ada tidak lagi mungkin. Pelupaan ini mengakibatkan krisis ontologi yang parah, yang selanjutnya turut menyumbang bagi krisis epistemologis dalam ranah kesadaran masyarakat modern.[54] Kesalahan fatal yang dilakukan oleh metafisika tradisional (sejak Plato hingga Descartes dan Kant) adalah melihat Ada sebagai kehadiran dan *logos* yang tidak bertaut dengan cara-mengada *Da-sein*. Ada dilihat sebagai kehadiran yang mengatasi Mengada,

---

[52] Derrida, *Margins ...*, hlm. 23.

[53] Heidegger, *Being and Time*, terj. Joan Stambaugh, (Albany: State University of New York Press, 1996), hlm. 3.

[54] Kebutuhan untuk melakukan destruksi terhadap metafisika Barat, menurut Heidegger, berpangkal dari kegagalan (*ekleipsis*) metafisika dalam membedakan Ada dan Mengada. Alienasi eksistensial yang melanda rasionalitas Barat diakibatkan oleh pelupaan yang—sengaja atau tidak—telah meruntuhkan kemungkinan untuk menyingkapkan Ada dan mengungkapkan pengalaman *Da-sein* dengan Ada-nya secara otentik. Maka, Ada perlu direhabilitasi dan diselamatkan dari kelupaan. Sejarah ontologi harus memulai penyingkapan melalui destruksi menyeluruh terhadap seluruh bangunan metafisika. Lihat, Briankle G. Chang, "The Eclipse of Being: Heidegger and Derrida", *International Philosophical Quarterly*, vol. XXV, no. 2, Juni 1985, hlm. 115.

dan sebaliknya, Mengada sebagai entitas tersendiri yang tidak menstruktur pengalamannya untuk mengakses Ada. Karena itu, penyingkapan Ada, apropriasi terhadap kemungkinan-kemungkinan tak terbatas dari terkuaknya selubung Ada, dipandang tidak perlu. Ada direduksi ke dalam Mengada, dientifikasi sedemikian rupa dalam bentuk kehadiran yang terbatas dan tertutup. Heidegger menyatakan: "Pelupaan akan Ada menimpa esensi Ada yang menyelubungi-diri. Ia, secara mendasar, terkait dengan nasib Ada yang pertama kali muncul sebagai penyingkapan atas apa yang hadir dalam ihwal penghadirannya (*presencing*). Ini berarti bahwa sejarah Ada bermula dengan pelupaan Ada, karena Ada—bersamaan dengan esensinya dan pembedaannya dari Mengada-Mengada—tinggal dalam dirinya sendiri. Perbedaan lenyap. Ada tetap terlupakan."[55]

Untuk menyingkapkan Ada, pertama-tama harus diasumsikan bahwa Ada telah dilupakan. Karena itu, untuk memulai sejarah baru ontologi, pelupaan akan Ada harus segera diakhiri dengan fase penyingkapan, yaitu dengan mengingat kembali Ada dan membedakan Ada dengan Mengada. Perbedaan yang mendiferensi Ada dan Mengada itulah yang menstruktur pengalaman kita di dunia. Karena perbedaan-perbedaan ini, penyingkapan Ada selalu berupa kemungkinan yang tak terbatas. Dengan demikian, ada penundaan yang tidak memungkinkan Ada kita singkap dalam kehadiran, karena struktur penyingkapan itu sendiri terdiri atas kemungkinan-kemungkinan.

Dalam kutipan di atas, kita menangkap perbedaan antara kehadiran dan penghadiran. Heidegger dengan cermat mengingatkan bahwa kehadiran berbeda dengan penghadiran. *Kehadiran* menunjuk pada pelupaan akan Ada, karena di situ penyingkapan tidak sampai pada tahap yang lebih radikal, yakni horizon kemungkinan-kemungkinan. Ini berbeda dengan *penghadiran*, yang berusaha sampai pada kehadiran Ada, tetapi tidak

[55] Dikutip dari Derrida, *Margins* ..., hlm. 24.

pernah berhenti mempertanyakan Ada. Dengan kata lain, penghadiran berusaha menyingkapkan Ada, tetapi penyingkapan itu tidak berakhir pada satu titik momen saja. Ada menjanjikan semacam "utopia" yang tidak dapat diringkus dalam satu bentuk momen absolut. Ada mengajak kita untuk terus-menerus menyingkapnya dengan menunda apa pun yang menyudahi penyingkapan itu.

Lalu apa yang tersisa dari penyingkapan itu? Apa yang memungkinkan Ada menutup dirinya dan dilupakan kembali sebelum akhirnya disingkap dan kembali diingat? Derrida menjawab, itulah *différance*. Penyingkapan tidak meninggalkan apa-apa selain jejak-jejak. Yang tersisa dari penghadiran adalah "jejak" yang terus menunda kehadiran, namun pada saat yang sama juga menunda penyingkapan Ada dengan kelupaan-kelupaan yang baru. Sejarah ontologi dan metafisika, dengan demikian, adalah sejarah pergulatan tanpa henti untuk menyingkapkan Ada dan melupakannya; untuk menghadirkan Ada dan kehadirannya dalam momen kekinian yang absolut. Perbedaan ontologis antara kehadiran Ada dan penghadiran Ada (*das Anewsende und das Anwesen*) yang ditorehkan oleh "jejak", menurut Derrida, murni lahir dari *différance*, sebab, pada bagian selanjutnya dari paragraf yang sama, Heidegger berkata: "... Jejak yang paling awal (*die frühe Spur*) dari perbedaan itu pun lenyap ketika penghadiran tampak sebagai sesuatu yang hadir (*das Anwesen wie ein Anwesendes erschesint*) dan menemukan dirinya dalam posisi mengada, sebagai mengada yang hadir yang lebih tinggi (*in einem höchsten Anwesenden*)."[56]

Heidegger ingin menyatakan bahwa "jejak" purba (*architrace*) muncul dari *différance*. Jejak menstruktur pengalaman Mengada ketika berhubungan dengan Ada-nya dan berusaha menyingkap struktur yang membentuk keberadaannya-di-dalam-dunia. Namun, jejak itu bukanlah kehadiran atau tempat bagi sesuatu yang hadir. Artinya, jejak itu tidak pernah benar-

[56] *Ibid.*

benar ada, kecuali sebagai struktur yang pertama kali men-*différance* hubungan antara Ada dan Mengada, atau antara penghadiran dan kehadiran. Jika perbedaan ontologis itu memang melekat sejak awal, maka perbedaan itu sendiri hanya mungkin melalui *différance*. Tetapi, karena *différance* tidak pernah hadir, jejak itu juga tidak pernah hadir. Jejak hanya memungkinkan perbedaan ontologis itu terjadi, dengan terus-menerus menghapus Ada dan menundanya.

Dalam fenomenologi, ada satu teknik yang dikenal sebagai *epoché*. Apa itu *epoché*? Bapak fenomenologi awal, Husserl, mendefinisikan *epoché* sebagai teknik mereduksi sesuatu yang belum kita anggap memadai dengan cara memberinya tanda kurung (*eingeklammert*). Ketika kita melihat fenomen, katakanlah misalnya "matahari", kita dianjurkan oleh Husserl untuk tidak segera menyimpulkan bahwa apa yang kita yakini sudah mantap kebenarannya.

Janganlah buru-buru mengatakan bahwa "matahari itu bulat", karena belum tentu apa yang kita katakan itu merepresentasikan kenyataan sebenarnya. Biarkan fenomen itu terlihat; biarkan "matahari" menyingkapkan Ada-nya untuk kita. Caranya adalah dengan menunda pengandaian kita dan membiarkan fenomen kita hayati seotentik mungkin. Setiap orang mungkin memiliki pengandaian yang berbeda. Mungkin, "matahari" bagi kita yang hidup di zenith katulistiwa akan terlihat bulat, tetapi apakah itu mutlak? Tidak. Karena bisa saja matahari terlihat lonjong atau elips bila dilihat dari kutub utara.

Prapaham-prapaham yang mewarnai pandangan kita terhadap sesuatu menghalangi penyingkapan fenomen. Karenanya, mereduksi prapaham itu dalam rangka memungkinkan fenomen tersingkap merupakan syarat mutlak. Reduksi fenomenologis ini, oleh Heidegger, dilakukan dengan menyilang sesuatu yang dianggap tidak memadai untuk memberikan pengandaian ontologis. Ada, misalnya. Heidegger menyilang Ada karena praandaian kita terhadap Ada selalu diselubungi oleh kehadiran.

Kita tidak bisa "berpikir" (*Andanken*) tentang Ada kecuali dengan menunda terlebih dulu praandaian kita akan kehadiran itu. Heidegger menulis:

> Pandangan sekilas dalam memikirkan ranah "Ada" hanya dapat menulis "Ada" sebagai ~~Ada~~. Penggambaran garis-garis menyilang itu pertama-tama bertujuan untuk terutama menghindari [*abwehrt*] kebiasaan menerima "Ada" sebagai sesuatu yang berdiri sendiri ... Tanda silang-ganda [*Zeichen der Durchkreuzung*] sebenarnya ... tidak semata-mata merupakan tanda coretan yang negatif [*Zeinchen der Durchstreichung*] ... Manusia pada dasarnya adalah ingatan [atau "tanda peringatan", *Gedächtnis*] bukan dari Ada, melainkan dari ~~Ada~~. Ini berarti bahwa esensi manusia adalah bagian dari sesuatu yang dengan menyilang ~~Ada~~ berpikir dengan mengklaim perintah yang lebih originer [*anfänglichere Geheiss*].[57]

Menurut Heidegger, kehadiran telah membuat penyingkapan kita akan Ada tidak lagi murni atau otentik. Karena itu, biarkan Ada kita tunda dulu; biarkan pemahaman akan Ada (*Verstehen*) berlangsung dengan negatif, yakni dengan menunda kehadiran Ada. Cara Heidegger dalam mereduksi Ada menjadi ~~Ada~~ menarik untuk diamati, karena dia mencoret Ada dengan garis silang yang tidak penuh. Garis silang itu hanya menutupi sebagian kata Ada dan tidak menghapuskan Ada secara keseluruhan. Apa artinya ini? Menurut Heidegger, ini berarti bahwa Ada masih dapat ditemukan kembali. Ada hanya dicoret untuk sementara, tetapi coretan itu masih bisa dihapus sehingga Ada, suatu saat nanti, dapat kembali dibaca. "Keterbacaan" Ada merupakan bentuk penyingkapan Ada secara otentik.

Sebenarnya, bukan hanya Ada yang dapat dicoret. Fenomen apa pun yang mengundang kita untuk menyingkapnya dapat ditunda secara tak berhingga. Derrida melakukan hal yang sama dengan Heidegger. Dia mencoret apa saja yang menurut-

---

[57] Dikutip dari Spivak, "Translator's Introduction", dalam, Derrida, *Of Grammatology* ..., hlm. xv.

nya menjurus ke arah kehadiran tertentu. Dengan cara ini, Derrida bukan saja menangguhkan penanda dari kehadiran tinanda, melainkan juga membebaskan penanda dari beban kehadiran. Setiap tanda, kata Derrida, selalu berada dalam keadaan terhapus (*sous rature*). Jadi, sesuka hati kita dapat menghapus tanda apa pun yang tidak cukup adekuat untuk menyingkapkan fenomen. Dengan menghapus tanda, kita tengah menunda transendentalitas konsep dari tanda yang kita hapus.

Tidak adanya transendentalitas menuntut setiap pembacaan kita atas suatu fenomen untuk membuka diri pada permainan seluas-luasnya, yakni dengan mengganti, mensubstitusi, dan menyalahtempatkan (*displace*) penanda-penanda lama dengan penanda-penanda baru yang lebih segar. Konsekuensi dari teknik penghapusan benar-benar tidak terelakkan, karena dengan menunda praandaian kita terhadap fenomen, setiap tanda atau apa pun yang ingin kita pahami—sang Ada yang hendak kita singkap—tidak akan pernah dibatasi secara onto-teo-teleologis pada satu bentuk atau modus saja. Tanda bebas mengartikulasikan dirinya untuk didekati secara tak terbatas, namun dengan catatan bahwa kita *tidak mungkin* dapat membatasi pergerakan tanda itu, apalagi mengakhirinya. Karena itu, Derrida menyatakan bahwa teknik penghapusan adalah "tulisan pertama" yang mengawali dekonstruksi metafisika. Tulisan ini adalah *archi-writing* dalam pengertiannya yang harfiah.[58]

---

[58] *Ibid.*, hlm. 23. *Sous rature* mengawali proses penulisan terhadap kebenaran, terhadap sejarah kebenaran dan ontologi. Fungsi yang paling krusial dari teknik *sous rature* terletak pada ketidakmungkinan untuk menghadirkan kebenaran atau merepresentasikan *logos* dari intervensi pembaca atau penafsir. Campur tangan penafsir selalu terlibat dalam setiap representasi kebenaran atas fenomen. Pembaca dapat menghapus penanda-penanda lama yang tidak memadai atau terlalu mengekang penafsiran sembari meyakini bahwa ada penafsiran yang lebih baik: penafsiran *post-factum* atas fenomen, yang tidak ingin menjelaskan fenomen, tetapi membiarkan fenomen tersingkap kepada kita. Penghapusan-penghapusan serupa juga dapat kita lakukan pada apa pun yang kita terima secara *taken for granted* dari institusi budaya, sejarah, pengetahuan, dan lain sebagainya. Dengan menghapus sesuatu yang kita anggap tidak memadai, maka fenomen bisa dihayati secara intensional sebagai bagian dari kesadaran penafsir atau pembaca. Fenomen bukan *alter-ego* atau objek "lain" yang harus

Dalam pemikiran Heidegger, terhapusnya Ada—*epoché* yang terus-menerus menandai perbedaan ontologis antara Ada dan Mengada (*epochality*)—selalu berada dalam kemungkinan untuk disingkap. Penyingkapan ini disebutnya sebagai *aletheia*, yakni momen ketika Ada dialami sebagai bagian dari pengalaman otentik dari cara berada manusia di dunia (*Being-in-the-world*). Gagasan Heidegger ini amat dekat dengan pengalaman kita sehari-hari. Menurut Heidegger, *Da-sein* adalah kemungkinan-kemungkinan. Kita lahir dari kemungkinan, hidup dan bergerak menuju kemungkinan. Dalam kemungkinan yang serba tak pasti itu, hidup akan tampak seperti drama yang penuh dengan suspensi dan kejutan-kejutan yang tak teramalkan.

Drama pertama adalah faktisitas, yaitu momen keterlemparan ketika *Da-sein* tidak mengetahui mengapa dia harus berada atau terlahir ke dunia. Keberadaannya adalah faktis; meskipun agama atau kepercayaan religius mengatakan bahwa dia lahir karena ditakdirkan, kegelisahan akan faktisitas itu tetap akan ada. Dalam keterlemparan ini, terkuak kecemasan akan ketidakpastian yang dipicu oleh suasana hati (*Stimmung*).[39] Kecemasan (*Angst*) inilah yang menurut Heidegger akan membuka orientasi *Da-sein* pada pengalaman otentiknya di dunia. Kemungkinan-kemungkinan yang dibuka oleh kecemasan menuntut *Da-sein* untuk mencari Ada-nya dan menyingkapkan Ada yang tersembunyi di relung terdalam dirinya. Ketika kita cemas, kita akan berusaha merenungkan kembali keberadaan kita. Mengapa aku ada? Ke mana dan dari mana aku?—adalah pertanyaan-pertanyaan awal yang mengantar kita masuk ke dalam Ada melalui kecemasan kita yang paling dasariah. Dari kecemasan itu, kita mulai menstruktur kembali orientasi kita ke masa depan yang

---

dijelaskan oleh kita sebagai subjek, melainkan sesuatu yang juga mengkonstitusi kesadaran kita dan dihayati sebagai bagian yang inheren dalam diri kita. Tak ada lagi subjek dan objek dalam hubungan intensional dengan fenomen. Objektivikasi tidak mungkin dilakukan, karena kesadaran kita juga dibentuk oleh sesuatu yang semula kita anggap objek itu.

[39] F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju 'Sein und Zeit'*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003), hlm. 68.

tak terbatas. Perjalanan menuju masa depan memerlukan antisipasi dan orientasi sekaligus. Sikap ini menuntut komitmen total akan Ada dan keyakinan bahwa suatu saat kita dapat bangkit menyingkapkan Ada. Inilah yang disebut Heidegger sebagai *Sorge*, yakni gabungan sikap antara "perhatian" dan "pemeliharaan" kita akan dunia dan Ada-di-dunia kita. *Sorge* merangkum ketersituasiaan manusia dalam kesehariannya secara ontis dan hubungan ontologisnya dengan Ada. Dengan mencandra ketersituasiannya yang faktis, kejatuhannya yang mengantarnya ke kecemasan purba, manusia sebenarnya tengah meretas jalannya menuju momen otentik yang lain: kematian. Hidup manusia adalah Ada-menuju-kematian (*Sein-zum-Tode*). Dari kecemasan, gerak eksistensial manusia melangkah ke masa depan yang tak terbatas, yang terstruktur oleh pengalaman-pengalaman kita dalam menatap kemungkinan-kemungkinan yang dibentuk oleh kematian. Penziarahan menuju kematian bukanlah gerak lurus yang mengandaikan bahwa kematian adalah akhir dari kemungkinan-kemungkinan. Ada-menuju-kematian lebih merupakan sikap bagaimana manusia melangkah maju melewati kemungkinan-kemungkinan yang terstruktur dari kecemasan akan kematian itu sendiri. Untuk itulah mengapa *Da-sein* tak akan pernah mencapai totalitasnya. Hidup senantiasa berupa "kebeluman terus-menerus" (*ständige Unabgeschlossenheit*).[60]

Kecemasan yang menghuni kedalaman diri manusia membuktikan bahwa Ada manusia pada dasarnya adalah "ketiadaan" — "ketiadaan dirinya sendiri" (*eine Nichtigkeit seiner*

[60] Tak ada yang dramatis di sini. Karena hidup bukanlah sebuah totalitas dan manusia tidak dapat menggapai makna dari keberadaannya di dunia secara utuh, maka faktisitas menjadi keniscayaan. Hidup adalah langkah setahap demi tahap menuju kematian. Struktur mengada manusia merentang dari faktisitas ke kematian, dan itu memang tak terhindarkan. Faktisitas dan kematian ada, inheren, dalam diri kita masing-masing sebagai *conditio humana*. Faktisitas dan kematian adalah ketidakmungkinan itu sendiri, yang menandakan bahwa manusia tidak dapat sampai pada titik finit yang total dalam hidupnya. Ketidakmungkinan inilah yang menstruktur pengalaman manusia dengan dunianya, membentuk ancangan-ancangan manusia di masa depannya, dan memungkinkannya untuk merenungkan hidup secara otentik. Lihat, *ibid.*, hlm. 87.

Selbst). Ini bukanlah ketiadaan nihilistik yang menampik kehidupan atau Ada-di-dalam-dunia, tetapi ketiadaan yang menentukan Ada *Da-sein* dalam kaitannya dengan masa depan. Ketiadaan inilah yang memungkinkan faktisitas dimaknai kembali secara otentik, yakni dengan bergerak ke depan melalui antisipasi (*Vorlaufen*), dan bukan bersikap pasif dengan menunggu Ada tersingkap kepada kita (*Gewärtigen*). Ketiadaan yang terstruktur dari kecemasan tersebut adalah *différance* yang memungkinkan Ada kembali dibaca dengan kemungkinan-kemungkinan di masa depan yang terbatas. Jadi, ketiadaan itu tidak bisa dikategorikan sebagai sesuatu yang hadir atau absen (absennya kehadiran). Ia hanyalah jejak dari sesuatu yang totalitasnya luput dari pelukan kita; jejak inilah kemudian menstruktur pengalaman kita dalam mengakses Ada. "Jejak purba" ini, yang disebut dengan *archi-trace*, membentang struktur-struktur kemungkinan dalam Ada dan sejarah Ada. Jejak itu tidak pernah benar-benar ada atau absen, tetapi ia membuka seluas mungkin kemungkinan dalam penyingkapan Ada dan kebenaran Ada. Karena itu, seperti dikatakan Derrida, jejak ini mendahului sejarah Ada, sejarah ontologi, dan bahkan penyingkapan Ada dalam metafisika Barat. Jejak ini pula yang menghasilkan kemungkinan penundaan akan Ada dan sejarah penundaan (*epochality*) itu sendiri.

> Dan, bukankah pemikiran tentang *makna* atau *kebenaran* Ada, penentuan *différance* sebagai perbedaan ontis-ontologis, perbedaan yang berpikir di dalam horizon pertanyaan *akan Ada*, tetap merupakan efek intrametafisik dari *différance*? Terbentangnya *différance* mungkin bukan semata-mata [terkait dengan] kebenaran Ada, atau kebenaran *epochality* dari Ada. Mungkin kita perlu berupaya memikirkan pikiran yang belum dikenal ini, penjejakan diam-diam ini: bahwa sejarah Ada, yang pikirannya mengundang *logos* Greko-Barat sedemikian rupa sehingga menghasilkannya melalui *différance* ontologis, tidak lain adalah *epoché* dari *diapherein*.[61]

[61] Derrida, *Margins* ..., hlm. 22.

Perbedaan ontologis yang terstruktur oleh jejak atau "terbentangnya *différance*" ini tidak memungkinkan jejak itu dimaknai dalam kategori atau konsep apa pun. Derrida sendiri menyebut jejak itu "purba"; dengan kata lain, jejak itu mendahului (*anterior to*) segala bentuk perbedaan ontologis dan merupakan struktur paling awal dari ontologi dan sejarah ontologi. Jejak itulah yang membentuk pengalaman kita akan Ada dan penyingkapan akan makna atau kebenaran Ada. Penundaan yang terjadi pada penghadiran Ada juga muncul lantaran jejak itu. Dengan demikian, jejak itu lebih "tua" daripada perbedaan ontologis atau kebenaran Ada.[62] Keberadaannya tidak terbayangkan oleh konsep atau kebenaran apa pun, sebab ia mendahului kebenaran yang kita bayangkan. Jejak itu tidak dapat ditemukan, karena setiap kali kita ingin menangkapnya, jejak itu telah lebih dulu menghilang dan bersembunyi dari penglihatan telanjang kita. Jejak itu tidak bisa dicandra karena auranya yang tidak mungkin untuk dijamah oleh pengetahuan kita—kecuali melalui permainan jejak itu sendiri. Jangan pernah mencari jejak dalam teks, dalam kehadiran, atau penyingkapan Ada (karena *alatheia*, kata Derrida, juga "teks") kecuali dengan permainan jejak. Jejak mempermainkan dirinya: ia tak pernah hadir kecuali dalam simulasi dan penundaan *ad infinitum* akan kehadiran. Dengan kata lain, "kehadirannya" adalah ketidakmungkinannya untuk hadir atau absen—ketidakmungkinan yang alih-alih menstruktur kemungkinan-kemungkinan baru dalam pengalaman kita menyapa Ada.

Différance, archi-trace, archi-writing—semua ini bersifat anterior terhadap Ada itu sendiri. Jadi, kata Derrida, *différance* ini tetap menjadi nama metafisik—nama bagi sesuatu yang tidak dapat dinamai (*the unnameable*).[63] *Différance* juga bukan "spesies" atau nama universal dari perbedaan ontologis sebagai genusnya. Dalam kaitannya dengan Ada, *différance* juga bukan proses atau bentuk apropriasi apa pun terhadap Ada. *Différance* tidak mengambil posisi untuk memahami Ada (apropriasi) atau meno-

[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*, hlm. 26.

lak suatu posisi untuk menyangkal dari Ada (ekspropriasi) atau sikap nihilistik dari ketiadaan. *Différance* dimulai dengan negativitas, yakni bahwa kita sungguh-sungguh tidak akan pernah mampu menamai sesuatu yang tak dapat dinamai. Mungkin, kita akan berpikir bahwa *différance* adalah paradoks atau paradoksal. Tetapi, seperti dikatakan Derrida, paradoks itu hanyalah efek dari *différance* itu sendiri, yakni akibat dari permainan-permainan jejak yang ditorehkan oleh *différance*. Dengan demikian, jangankan berpikir tentang *différance*, menamainya pun terasa paradoksal. Tetapi, biarkan paradoks itu terus ada, meskipun—sekali lagi—kita tidak dapat berpikir bahwa ia *ada* dalam kategori kehadiran atau ketidakhadiran.

Derrida sendiri menyatakan bahwa walaupun *différance* merupakan nama metafisik bagi yang-tak-ternamai, bukan berarti *différance* hanyalah nama sementara bagi yang-tak-ternamai itu. Kita tidak akan pernah menemukan nama yang tepat bagi yang-tak-ternamai ini, bahkan seandainya kita bisa mencari nama itu di luar sistem bahasa kita yang terbatas, nama itu tetap tak akan memadai untuk merumuskan yang-tak-ternamai. Dalam hal ini, nama metafisik *différance* bukanlah nama dalam pengertian biasa; *différance* bahkan tidak dapat disebut-sebut dalam sebuah kesatuan nominal bernama "nama", karena seandainya ia dinamai, maka seketika itu juga *différance* mendislokasi dirinya, menunda referens yang muncul dari nama itu untuk sampai pada yang-tak-ternamai. Dislokasi dan penundaan ini berlangsung terus-menerus terhadap nama dan hubungan antara *différance* dan yang-tak-ternamai. *Différance* menangguhkan efek-efek nominal yang terkandung dalam nama apa pun, sehingga kita mungkin saja mengganti nama-nama itu sesuka hati untuk menunjuk *différance*. *Différance* memungkinkan sesuatu yang kita sebut "nama" itu itu diganti berulang kali. Kemungkinan-mengganti ini (*substitutability*) bersifat tak terbatas, dapat dilakukan kapan pun dan di mana pun. Dalam mendekonstruksi teks dan sistem kehadiran yang terbakukan dalam teks, prinsip *substitutability* ini akan membawa efek-efek yang radikal ter-

hadap bangunan dari teks, termasuk asumsi-asumsi kehadiran yang implisit di dalamnya.

Yang-tak-ternamai dan ketidakmungkinan untuk menamainya tetap menjadi misteri metafisik yang menguak keterbatasan ontologi dan bahkan pengetahuan kita untuk mencapainya dengan kategori-kategori yang kita buat. Mencandra yang-tak-ternamai melalui bahasa memang terbatas, dan sebagai akibatnya nama apa pun yang kita sematkan kepadanya tidak lagi memadai, mengalami penundaan terus-menerus dan secara paradoksal mendekonstruksi dirinya. Namun, seperti yang diutarakan Heidegger, Ada menyapa kita melalui bahasa, dan melalui bahasa kita menyingkapkan Ada. Karena itu, kita membutuhkan suatu bahasa yang dapat merawat jejak Ada dan jejak dari sejarah ontologi itu sendiri. Bahasa ini memiliki kekuatan transformatif untuk menggerakkan pencandraan kita akan Ada melalui daya imajinal yang dibawanya. Pengalaman manusia dengan bahasanya sangatlah unik, sehingga Heidegger memetaforkan bahasa sebagai "rumah Ada", tempat kita bermukim dan memahami struktur Ada-di-dalam-dunia kita dari kedalaman diri kita yang sejati. Bahasa sebagai ruang otentik memungkinkan *Dasein* mengalami Ada dan mengapropriaskan eksistensinya dengan menghindarkan diri dari banalitas hidup yang dangkal. Hanya bahasa yang demikian, bahasa yang menghadirkan Ada dalam pencandraan terus-menerus atas Ada, yang mampu melestarikan jejak—jejak purba yang mendahului segala bentuk ontologi, sejarah ontologi, dan institusi-institusi pengetahuan lainnya yang menancapkan akar fondasinya pada ontologi. Heidegger menulis: "Bagaimanapun juga, perbedaan antara Ada dan Mengada-Mengada, sebagai sesuatu yang terlupakan, dapat merasuki pengalaman kita hanya apabila ia telah menyingkapkan dirinya dengan menghadirkan sesuatu yang hadir (*mit dem Anwesen des Anwesenden*); hanya apabila ia meninggalkan sebuah jejak (*eine Spur geprägt hat*) yang tetap terpelihara (*gewahrt bleibt*) di dalam bahasa yang didatangi oleh Ada."[64] *Différance* barang-

[64] Dikutip dari Derrida, *ibid.*, hlm. 25.

kali adalah satu-satunya nama yang dapat melestarikan jejak. Namun, *différance* bukan nama biasa yang secara metafisik memiliki bobot kehadiran. Sebagai sebuah strategi, *différance* hanyalah kekuatan yang menggerakkan penyingkapan Ada itu sendiri dan memungkinkan jejak itu tertoreh dalam tulisan—dalam setiap teks yang ditulis dengan nama Ada dan memulai lembaran sejarah ontologi dengan halaman baru.

3.3.5. Levinas: Menatap Wajah "Yang Lain"

Pulihnya ontologi di tangan Heidegger memiliki implikasi metafisik yang sangat penting pada domain etika. Emmanuel Levinas, filsuf Yahudi asal Prancis, adalah orang pertama yang pemikirannya menandai pergeseran penting dari ontologi ke etika, dari metafisika yang memprioritaskan *logos* ke metafisika yang mengedepankan *loxos*, dari sejarah yang terpusat pada ego ke sejarah yang mengawali lahirnya *the other* atau "yang lain". Levinas muncul ketika filsafat tengah mengalami krisis epistemologis yang akut. Heidegger yang memulai filsafatnya dengan mempertanyakan Ada telah mencetuskan krisis yang sama pada ranah ontologi. Perbedaannya, jika Heidegger berusaha memulihkan krisis itu dengan kembali kepada Ada dan kemewaktuan yang terstruktur melalui Ada, maka Levinas justru menggeser orientasi ontologi Heidegger ke wilayah etika. Dengan memasuki etika, dan menegaskan pentingnya etika di atas metafisika atau ontologi, Levinas mengafirmasi sekali lagi "berakhirnya" filsafat sebagai epistemologi atau ontologi. Seperti dikemukakan Derrida, *etika* yang dipahami Levinas jauh lebih radikal dari sistem metafisika apa pun, karena hubungan dengan *the other* mendahului segala bentuk konsep, pengetahuan, dan pengalaman yang dibentuk oleh kekuatan metafisik.[65]

---

[65] Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 81. Etika Levinas bahkan melampaui etika itu sendiri; etika yang mendahului etika dalam pengertiannya yang biasa, yakni etika yang masih berada dalam jangkauan horizon onto-teo-eksatologi. Lihat transkripsi ceramah Derrida, yang disampaikan saat upacara penguburan Levinas, "Adieu", terj. Pascale-Anne Brault dan Michael Naas, *Philosophy Today*, (40), Musim Gugur 1996, hlm. 335.

Derrida menulis esai cemerlang tentang Levinas dalam *Writing and Difference*, yang berjudul "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas". Dari judulnya saja tergambar bahwa ada kaitan antara metafisika dan kekerasan, atau—lebih tegas lagi—bahwa metafisika telah melakukan kekerasan. Terhadap siapa? *The other*. Kekerasan ini terselubung dalam bentuk penampikan atas *the other* oleh metafisika karena dominasi ego. Karya besar Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, menunjukkan bahwa ada tiga hal penting yang menandai hubungan antara ego dan "Yang Lain", yaitu totalitas, yang tak berhingga, dan eksterioritas.[66] Totalitas dalam pemikiran Levinas mempunyai kesan yang kurang baik. Menurutnya, seluruh pemikiran Barat selama ini cenderung membangun suatu keseluruhan yang menjadikan ego sebagai pusatnya. Kita telah mendengar ungkapan terkenal dari Descartes: *cogito ergo sum*, "aku berpikir maka aku ada". Ungkapan ini menunjukkan bagaimana "aku" didaulat menjadi pusat bagi realitas ontologis. Ego mendapat prioritas utama yang mutlak dan tak tergugat. "Egologi" semacam ini terus berkembang dalam sejarah metafisika. Sartre melukiskan aktivitas manusia sebagai "totalisasi". Kecenderungan ini ditegaskan secara eksplisit oleh mazhab idealisme dan tak terkecuali juga dalam fenomenologi Husserl. Husserl, misalnya, memahami Ada sebagai "imanensi" atau "interioritas". Bagi Husserl, Ada itu identik dengan kesadaran yang mengkonstitusi dirinya sendiri. Kesadaran ini berada pada tahap prareflektif dan bersifat transendental.

Totalitas itu didobrak oleh Yang Tak Berhingga (*l'Infini*). Dengan istilah ini Levinas memaksudkan sebuah realitas yang tak dapat direduksi ke dalam diri saya (sebagai ego) dan pengetahuan saya. Yang Tak Berhingga itu adalah Orang Lain, *the Other*, Yang Lain daripada saya, Yang Beda dari saya dan yang-

[66] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*, Jakarta: Gramedia, cet III 2001), hlm. 287.

bukan saya. Totalitas yang saya bangun seketika runtuh ketika saya berjumpa dengan Orang Lain. Inilah yang dimaksud dengan eksterioritas, yakni bahwa ada Yang Beda di luar saya, yang bukan bagian dari interioritas diri saya. Yang Tak Berhingga mengajak saya untuk keluar dari diri saya dan menyapanya. Untuk merumuskan pengalaman ini, Levinas menggunakan istilah filosofis yang sama sekali baru: Wajah. Maksudnya, perjumpaan saya dengan Yang Tak Berhingga terjadi dengan penampakan Wajah. Saya melihat Wajah Orang Lain menyapa saya, menghancurkan egoisme saya. Yang dimaksudkan Wajah bukanlah sesuatu yang secara fisis atau empiris kita lihat, yang terdiri atas mata, dagu, hidung. Wajah bukanlah raut muka, tetapi penanda bahwa ada orang lain yang kelainannya berbeda dari kita. Wajah itu ada, tampak pada saya, telanjang, apa adanya, tidak menunjukkan apa-apa selain bahwa ada Orang Lain di hadapan saya, yang beda dari saya dan menggugah saya untuk menyapanya. Jadi, Wajah tidak menunjuk pada kualitas fisik dari orang lain yang saya temui, melainkan suatu fenomena unik yang tak terselami oleh diri saya. Ketika saya berjumpa dengan Wajah, sang Wajah menjaga otonominya dari saya. Ia tinggal sendiri, di seberang saya, tak terjamah oleh saya. Wajah tampak begitu saja, dalam keadaan polos, telanjang. Ia muncul secara langsung dan tak terduga oleh saya, tanpa mediasi, konteks, atau perantara.

Dengan demikian, tatapan saya akan Wajah menjadikan Orang Lain di hadapan saya benar-benar unik (*sui generis*) dan tidak dapat direduksi oleh saya. Orang Lain bukanlah bagian dari totalitas yang saya bangun. Ia memiliki eksterioritasnya sendiri, yang terlepas dari jangkauan saya. Ia mentransendensi keberadaan dirinya dan melampaui kekuasaan saya terhadapnya. Agar dapat menjumpainya, saya harus keluar dari imanensi saya. Ia membuka dimensi yang tak berhingga bagi diri saya. Menjadikan totalitas saya tak berarti apa-apa di hadapan transendensinya. Jadi, Orang Lain bukan *alter-ego* bagi saya—ia bukan "aku yang lain", ego yang memelarkan diri dalam bentuk yang

lain. "Yang lain, sebagai yang lain," tulis Levinas, "bukan hanya sebuah *alter-ego*. Ia adalah sesuatu yang bukan saya."[67] Saya tidak dapat menghampiri Orang Lain dengan bertolak dari "aku". Dia sama sekali lain. Orang Lain adalah Pendatang, Orang Asing (*L'Etranger*).

Penampakan Wajah merupakan momen etis. Bagi Levinas, perjumpaan dengan Wajah mengundang kita untuk menyapa Orang Lain. Wajah mendatangi kita agar kita membuka hati dan pintu rumah kita. Ia mengajak saya agar memperlakukan dia dengan keadilan dan kebaikan. Saya tidak dapat menghindar dari ajakan Wajah. Undangan untuk berlaku etis terus menggugah saya untuk menyadari kewajiban saya kepada Orang Lain. Kewajiban etis ini bersifat asimetris. Yang harus saya berikan kepada Orang Lain tidak dapat saya tuntut darinya. Relasi saya dengan Orang Lain tidak boleh didasarkan pada hubungan balas jasa: saya hanya dapat menyerahkan hidup saya untuk dia, tetapi saya tidak berhak menuntut imbalan dari dia.

Momen etis inilah yang sejak sekian lama diabaikan oleh ontologi. Hubungan saya dengan Orang Lain selalu digambarkan sebagai hubungan intersubjektif. Saya adalah Yang Lain bagi dia, maka dia harus menghormati hak saya. Saya dan dia sama-sama setara; Orang Lain bukanlah siapa-siapa selain subjek yang berbicara seperti saya. Atau, kalau tidak, hubungan yang menempatkan saya *di atas* Orang Lain. Padahal, kata Levinas, Penampakan Wajah tidak mungkin menempatkan saya sebagai subjek. Wajah mengundang saya keluar dari subjektivitas saya dan masuk menyelami dimensinya yang tak berhingga. Pemikiran yang membuka diri untuk Yang Lain ini disebut Levinas sebagai metafisika, yang dibedakannya dengan ontologi yang menurutnya hanya berpikir tentang Yang Sama. Salah satu tesis pokok yang diusulkan Levinas adalah memprioritaskan metafisika dan etika di atas ontologi.[68] Metafisika tak terpisahkan dari

[67] Dikutip dari Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 125.

[68] Levinas mengkritik beberapa pandangan kaum idealis seperti Barkeley yang melihat hubungan kita dengan dunia eksterior, termasuk Yang Lain, dikonstitusi

etika; setiap momen etis adalah momen metafisik, yang tidak dapat direduksi ke dalam bentuk ontologi apa pun.

Berulang kali Levinas menandaskan bahwa filsafat ibarat seorang Odysseus dalam kisah epik Homer yang terkenal itu. Odysseus adalah pengembara yang bertualang ke luar negerinya, tetapi akhirnya pulang ke negerinya sendiri, ke sesuatu yang telah dikenalnya. Padahal, kata Levinas, yang perlu kita lakukan adalah perjalanan seperti yang ditempuh Abraham, nabi yang dipanggil oleh "yang Lain" untuk hijrah selama-lamanya dari negerinya sendiri—melakukan eksodus ke tanah seberang yang sama sekali asing dan tak dikenal. Penampakan Wajah memungkinkan kita untuk itu. Ia mengundang kita memasuki wilayah yang tak terselami oleh diri ini. Wilayah itu—Orang Lain—benar-benar menggugah keingintahuan kita karena misterinya yang tak tepermanai. Levinas berkata: "Hubungan dengan Yang Lain adalah hubungan dengan sebuah Misteri."[69]

Seperti dikatakan di atas, hubungan antara ego dan Yang Lain bersifat langsung, tidak dimediasi oleh perantara apa-apa. Penampakan Wajah muncul secara tiba-tiba, menginterupsi regularitas yang saya bangun, kerutinan hidup yang membuat saya puas dengan diri saya. Wajah mendadak hadir, meminta pertanggungjawaban dari kita. Kemunculan Wajah secara tiba-tiba bisa dikatakan sebagai momen diferensi yang menunda kehadiran saya dan antisipasi-antisipasi yang saya ambil. Wajah menunda totalitas saya hingga saya benar-benar tak mungkin membangun-

---

oleh inteligibilitas. Dengan demikian, Yang Lain harus kita *pahami* dan dapat kita jelaskan. Levinas menolak hal ini, karena menurutnya Yang Lain tidak dapat dipahami dan melampaui norma-norma inteligibilitas. Yang Lain menunda pemahaman kita terhadapnya: ia mengelak dari kategori-kategori epistemik. Karena itu, untuk terbuka kepada Yang Lain, pengetahuan dan inteligibilitas harus dilampaui untuk membiarkan Yang Lain meruntuhkan totalitas saya sebagai ego dan otonomi kesadaran saya. "Membiarkan" (*letting be*) berbeda dengan "memahami" (*to comprehend*). *Membiarkan* adalah upaya melampaui kategori formal yang dibentuk oleh pengetahuan kita untuk memproyeksikan Yang Lain. Lihat, Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?", terj. Peter Atterton, *Philosophy Today*, vol. 33, Musim Panas 1989, hlm. 124.

[69] Dikutip dari Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 112.

nya kembali. Penampakan Wajah mendekonstruksi kehadiran yang saya coba pertahankan. Dengan kata lain, kehadiran yang menampilkan totalitas kebenaran bagi saya selalu terbatas ketika saya bersentuhan dengan Orang Lain. Kehadiran itu seketika retak oleh alteritas Yang Lain yang benar-benar absolut dan tak mampu saya lampaui.

Jadi, momen etis pada saat Penampakan Wajah itu tidak terbatas. Tetapi, ketidakterbatasannya bukanlah totalitas dalam bentuknya yang lain. Ketika saya berjumpa dengan Wajah, Wajah membuka ruang yang harus saya selami, yakni alteritas Orang Lain. Alteritas itu, kata Levinas, lebih merupakan sebuah sapaan. Keberadaannya tidak ingin menegasikan Yang Sama, tetapi mengundang kita untuk keluar dari imanensi kita dan mentransendensi bersama Orang Lain. Di sini Levinas mempunyai pandangan menarik mengenai bahasa. Menurut dia, bahasa pada dasarnya ialah percakapan dan dialog, dan dalam dialog itu biasanya saya menyapa Orang Lain. Tapi apa yang dibicarakan (tema percakapan) selalu dimulai oleh orang yang disapa. Kita jangan memaksakan apa yang ingin kita bicarakan kepada Orang Lain. Biarkan dia mengungkapkan terlebih dulu pikirannya, sesudah itu barulah kita berbicara. Jadi, inisiatif percakapan selalu datang dari Orang Lain. Itulah yang ditekankan Levinas.

Hakikat bahasa, dengan demikian, adalah interpelasi, penyapaan. Momen perjumpaan dengan Wajah akan bermakna jika kita dapat berbicara dengannya karena dorongan untuk menyapa (*appèl*), bukan menaklukkan, apalagi menguasai percakapan. Dalam penyapaan, tak ada pretensi untuk memutlakkan pikiran kita kepada Orang Lain. Bahasa yang disampaikan dengan cara demikian membawa pesan perdamaian kepada Orang Lain. Jadi, sebelum menjadi sistem tanda, bahasa menjadi momen etis. Momen ini mendahului tanda, hukum, institusi sosial atau sejarah. Tampaknya, dalam kerangka inilah kita dapat memahami mengapa perjumpaan kita dengan Wajah tidak membutuhkan mediasi apa-apa. Semuanya terjadi secara langsung dan tiba-tiba. Itulah yang disebut dengan eksterioritas.

Menurut Levinas, adanya mediasi menghalangi relasi kita dengan Orang Lain secara etis. Padahal, Penampakan Wajah mendahului segala bentuk mediasi, yang terstruktur oleh sistem tanda, institusi, hukum, atau sistem-sisem lainnya.

Akan tetapi, bisakah kita membayangkan diri kita terlepas dari sistem tanda atau institusi yang membentuk kita? Bukankah, seperti diakui Derrida sendiri, kita hidup dan bergerak dalam genangan tanda-tanda? Di sinilah Levinas membawa kita ke titik terjauh dari implikasi momen Penampakan Wajah. Wajah bukanlah sebuah konsep atau kategori. Ia adalah *différance*. Setiap kali kita ingin menangkap Wajah ke dalam sebuah konsep—yang tentu saja kita buat—maka Wajah akan menghilang seketi'ka itu juga. Jadi, kita tidak mungkin melekatkan kategori apa pun kepada Wajah. Alteritas Wajah menantang kita sekaligus mempermainkan praandaian yang ingin kita proyeksikan kepada Orang Lain.

Institusi sosial, sejarah, atau politik kita dibentuk oleh tanda-tanda. Sementara, momen Penampakan Wajah mendahului tanda-tanda itu, karena bahasa pada momen etis melampaui kategori atau konsep yang diciptakan oleh tanda. Jadi, sebelum menjelma sebagai piranti tanda, bahasa pada momen etis bersifat langsung. Pemikiran Levinas ini, menurut Derrida, mengatasi oposisi biner antara *the Inside* dan *the Outside* dalam metafisika klasik, karena dalam eksterioritas, jarak antara saya dan Orang Lain direduksi sehingga Wajah menampakkan diri kepada saya sama sekali tanpa mediasi. Ruang-ruang yang memisahkan saya dengan Orang Lain dinetralkan secara radikal. Penampakan Wajah memasuki ruang privasi saya yang paling dalam, dan saya tidak dapat berkelit dari undangan etis yang tergurat pada tatapannya. Di bawah sorot Wajah yang merindukan belas kasih dan tanggung jawab kita, terjadi apa yang disebut Derrida sebagai *"the rupture of space"*[70], yakni terputusnya ruang yang menghalangi saya dari Orang Lain. Wajah, dengan transendensi-

[70] *Ibid.*, hlm. 113.

nya, menembus dinding egoisme saya. Dengan demikian, saya tidak bisa berpaling dari Wajah: ia akan selalu hadir sebagai ajakan etis untuk berbuat adil dan melakukan kebajikan.

Selain sebagai undangan moral, Penampakan Wajah juga mengeliminasi potensi kekerasan terhadap Orang Lain. Seperti telah disinggung, Wajah membawa pesan perdamaian. Meskipun Wajah tidak mengatakan apa-apa kepada kita, tetapi tatapannya mencegah kita untuk memperlakukan Orang Lain dengan kekerasan. Kekuatan Wajah terletak pada kepolosannya yang mengusik rasa belas kasih. Mungkin, Wajah tidak berkata-kata karena tidak mampu. Ia diam, mungkin karena tidak ada lagi bahasa yang dapat menampung ekspresi perlawanannya; karena bahasa telah dikonstruksi sedemikian rupa untuk memojokkannya sebagai korban yang tak berdaya. Namun, di balik diamnya, ada penolakan diam-diam terhadap kekerasan. Diam—dalam hal ini—dapat dianggap sebagai bahasa Wajah, bahasa sang korban yang berbicara tidak dengan kata-kata, melainkan sesuatu yang "melampaui tuturan", yang berada di "cakrawala yang sunyi dari tuturan."[71] Tentu saja, ada yang tak berhingga dalam bahasa Wajah. Ketakberhinggaan ini melumpuhkan kekerasan dengan pesan perdamaian, dan memutus lingkaran setan kekerasan dengan keadilan dan kewajiban etis. "*This infinity, stronger than murder, already resist us in his face, is his face, is the primordial* expression, *is the first word: 'you shall not commit murder'.*"[72]

Kewajiban yang diserukan oleh perjumpaan kita dengan Wajah juga terkait dengan dimensi religius. Levinas menjelaskan bahwa Wajah adalah jejak dari Allah, Yang Lain sama sekali dari kita. Dalam pendahuluan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ia mengatakan bahwa kita perlu mendengar suara Allah yang tidak dinodai oleh Ada. Dengan kata lain, Allah tidak dapat dipikirkan dalam kerangka ontologi. Sebaliknya, Allah

---

[71] *Ibid.*, hlm. 117.

[72] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis, (Pittsburg: Duquesne University Press, 1969), hlm. 199.

hanya bisa dipikirkan dengan semestinya dalam konteks metafisika, yakni penampakan Yang Tak Berhingga melalui Wajah. Dimensi metafisik dalam Penampakan Wajah berasal dari jejak-jejak Allah yang mengundang kita untuk melakukan perbuatan etis. Di sini terlihat bagaimana Levinas membalik orientasi ontologis ke metafisika yang berwajah etis, yang memungkinkan laku keadilan dan kebajikan dilaksanakan sebagai penghormatan akan Orang Lain dan Yang Sama Sekali Lain (*the wholly other*), yakni Allah. Wajah menghilang dari tatapan kita ketika prinsip keadilan itu dilanggar. Pelanggaran pertama datang dari bahasa, yaitu ketika saya menghampiri Wajah dengan konsep atau kategori yang saya miliki. Maka, percakapan yang saya mulai tidak lagi menjadi momen etis untuk berdialog, menyelenggarakan diskursus dengan Orang Lain, melainkan kesempatan untuk menaklukkan Orang Lain ke dalam konsep atau kategori saya. Dalam pengertian lain, kekerasan terjadi ketika enigma yang menggurat pada Wajah ingin dijelaskan dan dimaknai dengan apa yang saya pikirkan dengan kesadaran saya. Padahal, kata Derrida, Wajah tidak dapat direduksi, karena ia tidak berasal dari mana-mana. Ia hanyalah jejak dari kehadiran Orang Lain yang tertunda—*différance* yang tidak mempunyai asal usul. Wajah melampaui segala kategori, konsep, dan makna. Alteritasnya tidak berasal dari ego. Kekerasan metafisik ini berlangsung karena relasi kita dengan Orang Lain bersifat disimetris: saya mengandaikan bahwa saya adalah *archia* bagi Orang Lain. Di sini, kata Levinas, kita tidak bisa lagi berbicara tentang *origin*. Setiap gagasan tentang *origin* harus kembali kepada perbedaan yang menstruktur hubungan saya dengan Orang Lain. Perbedaan ini adalah mutlak—kita tidak dapat membangun hubungan dengan Orang Lain kecuali jika kita mengakui *différance* yang menunda kehadiran dan totalitas saya sebagai ego: Wajah.

3.4. Metafor dan "Pengunduran" Kebenaran

Perjalanan mendekonstruksi metafisika kehadiran akhirnya sampai pada satu titik problematik dalam filsafat Barat tentang

metafor dan hubungannya dengan kebenaran. Kritik atas sikap filsafat Barat terhadap metafor merupakan bagian dari proyek "emansipasi teks" yang dicanangkan Derrida sejak dari kritiknya terhadap strukturalisme. Metafor menawarkan pembebasan yang diimpikan oleh Derrida. Kekuatan metafor, bagi Derrida, terletak pada kemampuannya dalam menunda kebenaran yang menjadi sentral sejarah metafisika.

Sejarah metafor, menurut Derrida, pertama-tama mengandaikan adanya arkhe transendental yang menjadi basis pengetahuan dan asal usul bahasa. Teori tentang metafor pertama kali dirumuskan dengan gamblang oleh Aristoteles dalam *Poetika*. Aristoteles mengatakan, "Metafor (*metaphora*) terdiri atas pemberian (*epiphora*) nama (*onomatos*) atas sesuatu yang sebetulnya milik sesuatu yang lain (*allotriou*); transferensi baik dari genus ke spesies (*apou tou genuos epi eidos*), atau dari spesies ke genus (*apo tou eidous epi to genus*), ataupun dari spesies ke spesies (*apo tou eidous epi eidos*), atau berdasarkan analogi (*é kata to analogon*)."[73]

Menarik untuk mengamati definisi Aristoteles ini. Pertama, metafor bukanlah sesuatu yang murni dan intrinsik, melainkan berasal dari "sesuatu yang lain". Metafor meminjam sesuatu yang bukan hakikat dari dirinya. Dengan kata lain, metafor adalah bentuk ekspresi yang asing dan merupakan transposisi dari ekspresi bahasawi yang lebih orisinal, yakni makna literal atau pengertian harfiah (*propen*) dari suatu benda. Ciri kedua adalah bahwa metafor dipahami dalam konteks *gerakan* (transferensi). Aristoteles menyebutnya *epiphora*, yaitu pemindahan istilah dari satu makna ke makna lain yang menyimpang dari pengertian aslinya. Misalnya, ketika kita mengatakan, "matahari *merekah* kala senja tiba", kita tengah menggerakkan pengertian kata *merekah* yang biasa diasosiasikan dengan *bunga* ("bunga merekah") dengan sesuatu yang lain ("matahari") yang memiliki asosiasi makna yang berbeda ("matahari terbit"). *Phora* adalah sema-

[73] Dikutip dari Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", dalam, Derrida, *Margins* ..., hlm. 231.

cam perubahan lokasi. Jadi, metafor (*meta-phora*) mendislokasi pengertian bahasa yang asli kepada pengertiannya yang menyimpang. Pergerakan metafor merupakan bentuk aktivitas bahasa (*energounta sémainei*) yang mendeviasi, membelokkan, dan memutarbalikkan pengertian asal dengan menciptakan logika baru yang sama sekali berbeda dengan logika asal.

Sumber—arkhe—pertama dari metafor, kata Aristoteles, adalah alam. "Alam memerikan dirinya dalam bentuk metafor."[74] Manusia meniru pergerakan alam dan menciptakan sebuah sistem bahasa yang puitis untuk mendramatisasi kekagumannya atas alam. Dengan kata lain, metafor lahir dari hasrat mimetik untuk meniru sesuatu yang ideal dan tak terbahasakan. Mimesis memetaforisasi pengalaman kita dengan alam, dan metafor memiliki kemampuan untuk menghadirkan sebuah representasi yang mirip dengan alam yang menjadi asalnya. Karena hanya mendramatisasi pengalaman kita dengan alam, metafor tidak mempunyai kekuatan untuk menyampaikan kebenaran yang pasti seperti halnya bahasa literal. Mimetisasi bahasa metafor tidak memungkinkan kebenaran kita serap secara proporsional dengan objek yang kita amati. Kelemahan inilah yang ingin ditutupi oleh bahasa metaforis dengan mendislokasi pengertian asal yang jelas-jelas dapat memberikan pengertian lebih utuh tentang kebenaran.

Karena itu, Arisoteles ingin mengembalikan bahasa kepada kodrat primanya sebagai "cermin" kebenaran. Ia menemukan hal itu pada bahasa logis—bahasa yang menurutnya dapat menampilkan *logos* dengan tingkat proporsionalitas yang lebih tinggi daripada bahasa metaforis. Fondasi metafisika tertanam kuat dalam bahasa logis yang memiliki tingkat rigoritas yang tinggi dibandingkan dengan bahasa metaforis. Metafor, sebaliknya, hanya akan merancukan fungsi representatif bahasa terhadap kebenaran. Metafisika membutuhkan fondasi ini untuk memberikan kepastian yang lebih meyakinkan tentang realitas

[74] *Ibid.*, hlm. 244.

yang ingin dia jelaskan. Jika kita ingin menjelaskan kenyataan, maka semaksimal mungkin kekaburan yang masih melekat pada cara kita dalam merepresentasikan objek itu harus kita hilangkan. Metafor, karena bersifat mimetik, tidak mampu untuk itu. Kekuatan metafor hanya bersifat transformatif, dan bukan representatif, terhadap kebenaran. Aristoteles menyarankan bahwa metafisika perlu membakukan kebenaran ke dalam satu sistem metonimi yang padat dan bermakna. Aristoteles menyadari bahwa sebuah kata dapat memiliki makna yang sedemikian majemuknya. Ekuivositas merupakan kenyataan yang inheren di dalam bahasa. Akan tetapi, dalam wacana filsafat, kemajemukan makna harus dapat dibatasi seminimal mungkin untuk menghindarkan kebenaran dari ambiguitas. Karena itu, univositas makna adalah esensi atau *telos* dari bahasa. Kemampuan bahasa untuk merepresentasikan kebenaran diukur dari sejauh mana ia mampu membatasi watak polisemis makna. Kebenaran tidak menyebar atau mengalami diseminasi, melainkan terpusat dalam satu metonimi—sebuah titik yang stabil dari teks.

Dari sini terlihat bagaimana Aristoteles melihat bahasa secara logosentris. Derrida memproblematisasi kecenderungan ini dengan mempertanyakan fungsi representatif bahasa. Benarkah, tanya Derrida, bahasa merepresentasikan kenyataan yang sesungguhnya? Bukankah bahasa adalah penjelmaan hasrat manusia untuk memikirkan kenyataan dengan kategori dan representasi yang telah dibuatnya? Bagi Derrida, pemahaman kita terhadap suatu kenyataan tidak pernah langsung mengarah kepada objek yang menjadi referensnya, melainkan terlebih dulu dimediasi oleh tanda dan sistem tanda yang bertaut dengan tanda-tanda yang strukturnya terbuka dan tak terbatas. Adanya pertautan intertekstual antartanda membuat pemahaman kita akan sebuah realitas tidak lagi penuh; kita hanya dapat menangkap sebagian saja dari kenyataan lantaran kompleksitasnya yang terlampau rumit untuk kita sajikan secara utuh dalam satu rumusan kategoris yang gamblang.

Impian metafisika, yang telah sekian lama dihantui obsesi akan kehadiran dan *logos* yang transendental, adalah mengkonstitusi kenyataan melalui bahasa yang jernih dan transparan. Metafor "mitologi putih" (*white mythology*) yang dilontarkan Derrida mungkin tak terlalu meleset untuk menggambarkan impian ini: metafisika berambisi mendekati realitas dengan bahasa yang jernih dan "putih" secemerlang kebenaran yang ingin diwakilinya.[75] Akan tetapi, seperti mengulang gema yang digaungkan Nietzsche seratus abad lampau, Derrida bertanya: masihkah kebenaran itu ada? Masihkah ada jalan-menuju-kebenaran? Masih mungkinkah kita berbicara tentang kebenaran sebagai tujuan mutlak, sementara kebenaran itu dikonstitusi melalui bahasa yang direkayasa oleh sistem diferensial tanda?

Pada dasarnya kritik Derrida terhadap konsep metafor dalam metafisika tradisional berkisar pada perbedaan yang terlampau ketat antara bahasa leksikal dan bahasa metaforis. Perbedaan ini membentuk suatu katalogus yang mengoposisikan bahasa metaforis sebagai sistem bahasa yang eksterior dari diri manusia, sementara bahasa leksikal sebagai representasi dari kebenaran yang intrinsik dalam pikiran. Oposisi-oposisi metafisik ini dapat diperpanjang hingga mencakup oposisi antara pikiran/tubuh, wicara/tulisan, luar/dalam, yang ideal/yang empiris, dan logika-logika biner yang membagi segala sesuatu secara kategoris. Derrida mengakui bahwa sistem oposisional yang diwariskan oleh logika Aristotelian mendominasi sejarah metafor sepanjang perjalanannya dalam metafisika Barat. "*Everything, in the theory of metaphor, that is coordinate to this system of distinctions or at least to its principle, seems to belong to the great*

[75] "Mitologi putih" tidak hanya memetaforkan kehendak metafisika dalam merengkuh kebenaran dengan bahasa yang gamblang dan jernih, tetapi juga hasrat kuasa untuk menghadirkan kebenaran dalam kategori dan *epistémé* yang diandaikan oleh orang-orang Eropa yang berkulit putih. "Metafisika," tulis Derrida, "[adalah] mitologi putih yang menghimpun kembali dan merefleksikan budaya Barat: orang-orang berkulit putih membuat mitologinya sendiri, mitologi Indo-Eropa, *logos*-nya sendiri, yakni *mythos* dari idiomnya, atas nama bentuk universal yang disebutnya dengan Akal". Lihat, *ibid.*, him. 213.

immobile chain of Aristotelian ontology, with its theory of the analogy of Being, its logic, its epistemology, and more precisely its poetics and its rhetoric."[76]

Sejarah metafor tidak dapat dilepaskan dari warisan ontologis yang sedemikian berakar, sehingga tak heran bila Derrida mengarahkan dekonstruksinya untuk mengungkai pengandaian yang melatarbelakangi sistem oposisional ini. Mengandaikan bahwa metafisika dapat merepresentasikan kebenaran yang murni dari ambiguitas, menurut Derrida, merupakan paradoks. Paradoksnya terletak pada kenyataan bahwa kegiatan berfilsafat itu sendiri sebenarnya adalah metaforis. Bukankah ketika kita melakukan kategorisasi atas kenyataan, kita tengah mengambil ciri-ciri yang sama dari berbagai hal yang berbeda lalu mendeduksinya menjadi suatu konsep yang universal? Dan bukankah membuat persamaan di antara berbagai perbedaan berarti membuat "metafor"? Seperti dikemukakan Nietzsche, kebenaran dikonstatasi melalui perbedaan-perbedaan yang melekat dalam bahasa. Untuk memperoleh kebenaran, kita hanya perlu sedikit keyakinan untuk meleburkan perbedaan-perbedaan ke dalam satu konsep universal. Keyakinan ini adalah sebentuk hasrat kuasa, yakni keinginan untuk menguasai kenyataan yang centang perenang dengan mereduksi kompleksitasnya agar mudah dipahami. Proses reduksi terhadap kenyataan ini dilakukan dengan mengabstraksikan berbagai hal yang sengkarut dan lepas dari kesadaran, lalu mengurungnya menjadi satu dalam sebuah kategori atau konsep. Tentu saja, menganggap bahwa reduksi ini adalah segala-galanya akan terdengar paradoksal. Tetapi, paradoks itulah yang, anehnya, justru dipertahankan oleh metafisika untuk memberikan kesan bahwa kebenaran sepenuhnya terbebas dari ambiguitas. Paradoks itu membuktikan bahwa metafisika penuh dengan ilusi akan kebenaran—nostalgia akan kehadiran yang hilang (*loss presence*). Nietzsche menulis:

---

[76] *Ibid.*, hlm. 236.

> Karena itu, apakah kebenaran itu? Tiada lain hanyalah sepasukan metafor, metonimi dan antropomorfisme. Pendeknya, sejumlah hubungan manusiawi yang secara puitis dan retoris telah diintensifkan, dimetamorfosa dan dipuja sehingga setelah lama lantas dibakukan dalam kanon yang mengikat. Kebenaran, jadinya, adalah ilusi-ilusi yang segi ilusinya telah dilupakan orang; metafor yang telah usang dan tak lagi mampu membangunkan rasa; uang logam yang permukaannya telah aus hingga tinggal berupa logam belaka.[77]

Paradoks yang tertimbun di balik konsepsi metafor merupakan *aporia* yang tidak terelakkan dari metafisika itu sendiri. *Aporia* ini terlihat dari sikap metafisika terhadap metafor yang cenderung ambivalen dan tak jelas. Meskipun metafisika menolak menjadikan metafor sebagai prinsip utama dalam merepresentasikan kebenaran, tetapi kegiatan metafisika dalam merenungkan kebenaran juga diungkap dengan kosakata metaforis. Hal ini dapat kita jumpai, misalnya, pada istilah-istilah seperti "murni" pada "Kritik rasio murni" Kant, atau istilah "ketat/keras" pada Husserl, atau istilah "terang" dan "jernih" pada adagium Cartesian *clara et distincta*, dan lain sebagainya. Kenyataan ini setidaknya menunjukkan bahwa metafisika adalah seperangkat sistem metafor. Metafor-metafor itu sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah metafisika. Lalu apa implikasi dari sikap metafisika yang mendua ini?[78] Implikasinya, menurut Derrida, pembedaan antara bahasa literal dan bahasa metaforis menjadi tidak relevan; setiap bahasa pada dasarnya bersifat metaforis, terstruktur oleh kemungkinan-kemungkinan metafor, dan mentransformasikan kenyataan ke dalam metafor-metafor baru.

Ruang lingkup bahasa, tidak seperti yang dikira banyak metafisikawan, lebih luas dari sekadar logika dan seperangkat kaidah berpikir untuk mencari kebenaran, sebagaimana yang

---

[77] Dikutip dari Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 128.

[78] Derrida, *Margins* ..., hlm. 228.

diistilahkan dalam logika Aristotelian sebagai *logos apophanticos*.[79] Ada yang tak tercandra oleh bahasa metafisika selama ini, yakni daya puitis dan kemampuan imajinatif untuk mere-kreasi kenyataan. Suara yang tak tercandra ini terlampau lemah gaungnya dalam filsafat Barat lantaran kuasa metafisika yang terlalu menaruh harapan pada kejelasan dan transparansi bahasa. Namun, Nietzsche, bagi Derrida, adalah perkecualian. Walaupun dia berangkat dari tragedi, namun seruannya justru berakhir dengan ajakan untuk bermain – mempermainkan kebenaran dengan membebaskan bahasa dari kungkungan logika. Nietzsche berkata: "Logika hanyalah perbudakan di dalam ikatan-ikatan bahasa (*die Sklaverei in den Banden der Sprache*). Namun, bahasa sebenarnya memiliki sebuah anasir yang tidak logis: metafor. Kekuatan utama metafor adalah mengoperasikan (*bewirkt*) sebuah identifikasi atas sesuatu yang tidak identik (*Gleichsetzen des Ungleichen*), dan karenanya ia merupakan ruang gerak imajinasi (*Wirkung der Phantasie*). Keberadaan konsep, bentuk, dan lain sebagainya dengan demikian ditinggalkan."[80] Perlawanan terhadap bahasa logis pada Nietzsche bergerak dari pusat (*logos*— bahasa leksikal) ke pinggiran yang centang perenang: imajinasi. Hasil akhir dari pergerakan ini adalah upaya terus-menerus untuk membebaskan bahasa dari makna transendental (*transcendental signified*) yang membebani metafisika dengan nostalgia akan *logos* dan kehadiran.

Seolah melanjutkan seruan Nietzsche, Derrida bergerak lebih radikal lagi dengan mempersoalkan kedudukan bahasa dalam filsafat. Kita mungkin dapat melihat perkembangan penting dalam pandangan Derrida atas metafor melalui esainya yang dipublikasikan tak lama setelah "White Mythology", "The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics". Dalam tulisan ini, Derrida mempertanyakan lebih jauh asumsi bahwa bahasa memiliki prioritas transendental yang lebih tinggi

[79] I. Bambang Sugiharto, "Mengembalikan Filsafat kepada Metafor", *Kalam* (5), 1995, hlm. 102.

[80] Dikutip dari Derrida, *Margins* ..., him. 178.

daripada filsafat sehingga filsafat mesti selalu dikembalikan kepada watak kebahasaannya. Di awal tulisan ini, Derrida mengajukan pertanyaan yang menantang, "Apakah filsafat diatur oleh paksaan-paksaan bahasa?".[81] Menurut Derrida, selama ini filsafat telah kehilangan elan vitalnya dalam bergulat dengan kenyataan karena intervensi bahasa yang terlalu besar. Bahasa yang dimaksud adalah rumusan-rumusan kategoris yang dibentuk oleh linguistik dan logika. Kenyataan ini membentuk kerangka berpikir kita untuk mengkonseptualisasi kenyataan sesuai dengan kategori yang kita miliki. Karena itu, jika metafisika dan filsafat ingin kembali menjalankan peran transformatifnya, keduanya harus membebaskan diri dari batasan-batasan yang diciptakan oleh logika dan tata bahasa rigoris yang kaku dan ketat. Seperti diungkapkan Heidegger, "Metafisika, yang sejak awal lahir dalam bentuk 'logika' dan 'tata bahasa' Barat, telah mengendalikan penafsiran atas bahasa. Saat ini, kita hanya dapat mulai mengamati apa yang tersembunyi dari kenyataan itu. Pembebasan bahasa dari tata bahasa ke dalam kerangka esensial yang lebih orisinal memberi jalan bagi penciptaan pemikiran dan kreasi puitis."[82]

Metafisika, selama belum melepaskan diri dari keterikatannya pada bahasa, akan berakhir dengan logosentisme dan pemujaan akan kehadiran. Padahal, di dalam tubuh bahasa itu sendiri ada kekuatan yang dapat membebaskan metafisika dari ketergantungannya pada *logos*. Potensi itu ada pada metafor. Berbeda dengan bahasa logis, metafor memberikan ruang yang lebih leluasa bagi permainan yang diperlukan untuk menunda dan mendekonstruksi kehadiran. Metafor tidak memiliki pretensi untuk meringkus kenyataan ke dalam satu sistem yang absolut. Melalui pergerakan bahasa yang mendislokasi pemahaman, menyimpangkan teks dari pengertian aslinya, dan membuka tafsiran-tafsiran baru yang lebih imajinatif, setiap kehadiran atau makna transendental yang hendak distabilkan

[81] *Ibid.*, hlm. 177.
[82] Dikutip dari Derrida, *ibid.*, hlm. 179.

dalam teks akan selalu tertunda. Watak permainan metafor melampaui kategori-kategori. Suatu kategori hanya dapat merujuk pada sebuah referens yang tetap, dan karenanya hanya memiliki kekuatan transformatif yang terbatas terhadap pelbagai kemungkinan. Sementara itu, dalam metafor, kekuatan-kekuatan yang potensial muncul dari sebuah teks dimaksimalkan hingga tahap yang paling radikal. Batas-batas antara fakta dan fiksi, antara yang real dan yang sureal, yang biasa dipertahankan oleh logika dan linguistik, dilampaui oleh metafor. Metafor mensuspensi kehadiran dengan memberdayakan kembali perbedaan-perbedaan yang tertunda oleh hasrat kuasa metafisika.

Setiap teks, seperti yang berulang kali dikemukakan Derrida, adalah permainan.[83] Prinsip sebuah permainan adalah membebaskan penanda dari beban makna. Tidak berarti dengan demikian makna ditiadakan sama sekali. Kita masih membutuhkan makna, tetapi makna itu tidak bisa lagi dikategorikan ke dalam satu bentuk kehadiran. Dengan kata lain, makna itu tidak pernah hadir kecuali dalam intertekstualitas tanda. Dalam konteks ini, Derrida mengajak kita untuk melampaui bahasa, yakni melampaui bahasa yang telah dikonstruksi oleh beban makna, seperti yang dihasilkan oleh sistem linguistik dan logika. Melampaui bahasa berarti melampaui bahasa sebagai sarana bagi pikiran yang ingin mengartikulasikan makna kepada pembaca ataupun pendengarnya. Harus diakui bahwa hubungan antara bahasa dan pikiran adalah hubungan yang timpang. Pikiran selalu

---

[83] Permainan yang menubuh dalam bahasa membuat perbedaan antara bahasa metaforis dan bahasa leksikal tampak usang. Bahasa adalah medan turbulensi, tempat berbagai entropi dan eksperimentasi hidup terejawantah dalam bentuknya yang paling ambigu. Akan tetapi, dalam moralitas Dynosian, turbulensi makna pada bahasa metaforis tidak terdengar sebagai sesuatu yang menyakitkan dan paradoksal, dan sebaliknya memberi kenikmatan tersendiri yang membawa bahasa ke ambang ektasis dan ketergilaan akan pesona hidup. Derrida menyebut "kebenaran Nietzschean" sebagai "kebenaran musikal" (*musical truth*) yang membangkitkan kekuatan primitif dan merangsang kepekaan kita akan "yang lain", kekuatan yang terepresi oleh *epistçmç* bahasa logis. Lihat, Michel Haar, "The Play of Nietzsche in Derrida", dalam, David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, (Oxford-Cambridge: Blackwell, 1992), hlm. 56.

diperlakukan lebih tinggi daripada kata-kata. Pikiran menjadi sumber dari bahasa, sementara bahasa hanyalah kepanjangan tangan dari pikiran. Bahasa bertugas menyampaikan sesuatu yang ingin diekspresikan oleh pikiran. Derrida menolak supremasi pikiran sebagai fakultas tersendiri yang bebas dari bahasa, dan sebaliknya menegaskan bahwa pikiran juga terkontaminasi oleh bahasa dan diferensialitas tanda-tanda. Pikiran tidak pernah hadir kecuali di dalam lingkungan yang telah direkayasa oleh permainan dan intertekstualitas tanda.

Metafor tidak datang dari pikiran, melainkan dari imajinasi.[84] Akan tetapi, imajinasi tidak dapat dipahami sebagai fakultas yang juga otonom seperti halnya pikiran. Imajinasi adalah *terra incognita* yang tak pernah hadir sebagai sesuatu yang terpisah dari tanda; ia adalah kekuatan yang memungkinkan tanda-tanda itu bebas memainkan perannya melampaui logika dan penalaran yang dibangun oleh konsep atau kategori. Dalam hal ini, Derrida memahami imajinasi sebagai efek dari *différance* itu sendiri, yang muncul akibat tegangan antara pembatasan perspektif dan keterbukaan, antara kejelasan makna dan ambiguitas, antara monotoni dan polisemi, antara kekuatan yang menghendaki stabilitas makna dan destabilisasi—pendeknya, perbedaan-perbedaan kekuatan yang selama ini direpresi oleh kuasa bahasa logis.

Di akhir esainya itu, Derrida menutup pembacaannya atas metafor dengan pertanyaan: "Ada apa gerangan dengan *kata*? Apa yang *tersisa* dan *yang tak tersisa*?"[85] Masih adakah metafor dalam filsafat? Bukankah metafor itulah yang menstruktur pengalaman filsafat dengan dunia? Bukankah metafor pula yang

---

[84] Metafor adalah bentuk dari erotisisasi penanda. Dimensi erotik pada metafor menggantikan beban makna yang diderita oleh bahasa logosentris dengan kenikmatan (*jouissance*) yang sama sekali baru dan tak terbayangkan. Bahasa yang hidup dan menimba pengalamannya dari metafor tidak akan kehilangan energi. Rangkaian metafor merupakan sumber tenaga yang tak akan habis dikuras karena kenikmatan erotiknya yang selalu menyisakan dahaga untuk menjemput makna-makna yang lebih baru. Lihat, Sunardi, *Semiotika Negativa*, him. 262.

[85] Derrida, *Margins ...*, him. 205.

memungkinkan filsafat tegak untuk mencandra suatu keniscayaan bernama kebenaran? Dikatakan secara retoris, sejarah filsafat pada dasarnya adalah sejarah metafor. Sejarah itu bergulir seiring dengan lahirnya metafor-metafor baru, menggantikan metafor-metafor lama yang telah usang. Metafor hari kemarin pun terasa klise dihadapkan pada perubahan hari ini. Jika penciptaan dunia adalah sebuah wujud pengorganisasian pengalaman dengan metafor, maka tak ada salahnya kita mengamini Jorge Luis Borges, pujangga fiksi terbesar dari Argentina itu, yang suatu waktu pernah berkata: "*Perhaps universal history is but the history of the diverse intonations of several metaphors.*"[86]

[86] Dikutip dari Derrida, *Writing and Difference* ..., him. 92.

4 Jejak-Jejak Dekonstruksi

4.1. Peradaban Labirin: "Exergue"[1]

Dekonstruksi, sebagai sebuah proyek emansipasi teks dan tanda, menandai lahirnya dua hal yang bagi Derrida merupakan karakteristik penting dari berakhirnya modernitas: senjakala buku (*the end of the book*) dan kelahiran teks (*the opening of the text*).[2]

Buku adalah metafor tentang totalitas[3] yang dibangun dengan membungkam perbedaan-perbedaan dan meringkusnya

---

[1] *Exergue* adalah ruang kosong yang biasanya terdapat pada logam atau koin, yang memisahkan garis dan tulisan pada benda tersebut. Bab ini (kalaupun memang bisa disebut sebagai sebuah *bab* dari sebuah *Buku*), ibarat *exergue*, bisa dibaca sebagai serangkaian manuver tekstual yang diakibatkan oleh dekonstruksi. Di sini hanya ada retakan-retakan yang secara tak terbendung menghampiri apa saja: kebenaran, te(leo)ologi, sejarah, politik, sains, metafisika.

[2] Lahirnya "teks" adalah bencana bagi "pengarang" yang menandai kematian kuasa kepengarangan dan totalitas makna. *La clôture du livre* menuliskan sebuah jejak yang tertoreh dalam sejarah metafisika dan ontologi: "kematian" logosentrisme. Teks, sesuatu yang tak terbandingkan, yang unik, memendarkan bayang-bayang yang menghantui totalitas makna, yang berhasrat menaklukkan, menguasai, dan menundukkan pelbagai ihwal ke dalam sebuah universum tunggal. Dalam teks, terperi sebuah perjalanan tanpa akhir menuju cakrawala tak bertepi: "sebuah petualangan *graphein* yang tak pernah kembali", yang tak punya asal dan tujuan yang pasti. Lihat, Derrida, *Writing and Difference*, terj. dan anotasi Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), hlm. 294.

[3] Derrida, *Of Grammatology*, terj. Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974; revisi, 1976), hlm. 18.

ke dalam satu keutuhan. Peradaban metafisika, kata Derrida, adalah peradaban buku yang memuja totalitas dengan menyingkirkan perbedaan-perbedaan. Sejarahnya juga dibangun dengan prinsip buku yang menyeleksi, menormalisasi, dan menstabilkan penyimpangan-penyimpangan yang dinilai berbahaya dan mengancam keutuhan dan integralitas wacana. Dalam sejarah yang dikonstruksi dengan cara demikian, perbedaan akan tampak mencemaskan, dan karena itu perlu dikontrol. Namun, tak ada yang tak retak. Sebuah buku yang dirangkai secara sistematis dan disajikan sebagai sebuah kesatupaduan yang komprehensif tetaplah terdiri atas huruf-huruf, aksara-aksara, dan barangkali juga angka-angka. Dan di sana, di dalam huruf yang tampak bisu dan diam itu, tersembunyi kekuatan yang tak mungkin selamanya dirangkum ke dalam totalitas. Sebuah huruf yang merapat di antara barisan kata-kata terkadang menyuarakan sesuatu yang lain—semacam enigma yang tak terselami tapi memikat, dan barangkali juga tak terlalu mudah untuk dijinakkan.

Dekonstruksi bermula dari huruf. Kita telah melihat bagaimana Derrida memanipulasi huruf *a* pada *différance* untuk memperlihatkan betapa ambigunya sebuah kata yang tampak tunggal dan sederhana. Sebuah huruf yang tampak tersisih ternyata dapat dijadikan strategi tekstual untuk merombak bangunan metafisika yang dari jauh kelihatan megah dan tegak menjulang. Nasib metafisika mungkin tak ubahnya menara Babel yang dikisahkan dalam Perjanjian Lama: sebuah menara yang tinggi dan mahaluas dengan ribuan kamar yang dibangun untuk menjangkau langit dan menyaingi keakbaran Tuhan. Kisah ini bermula di zaman dahulu kala ketika manusia di seluruh bumi masih berbahasa satu dan berlogat sama. Mereka kemudian berencana mendirikan sebuah kota di tanah Sinear dengan sebuah menara di tengah yang tingginya sampai ke langit, agar mereka berhimpun di satu tempat dan tidak tercerai-berai ke seluruh bumi. Namun, Tuhan tak berkenan. Dia pun turun menghancurkan menara itu dan mengacaukan rencana manusia itu, "sehingga mereka tidak mengerti lagi bahasa masing-masing." Mereka pun berserakan ke seluruh penjuru bumi.

Kehancuran menara Babel mungkin hanya ada dalam mitos dan barangkali tidak pernah terjadi dalam sejarah manusia. Tetapi pesan dari metafor kehancuran itu terasa begitu kuat: kita tidak mungkin membangun sebuah totalitas yang utuh selain mengakui perbedaan yang merupakan kodrat dari kehidupan. Dalam sebuah kajiannya yang memukau tentang metafor ini, Derrida menyamakan kehancuran menara Babel ini dengan dekonstruksi, yang tidak saja "memperlihatkan ketidakmungkinan mereduksi kemajemukan bahasa, tapi juga menunjukkan sebuah ketidaksempurnaan, ketidakmungkinan untuk menyelesaikan, untuk menotalkan, untuk memenuhi, untuk menyempurnakan sesuatu di atas tatanan perbaikan, konstruksi arsitektural, sistem dan arsitektonik."[4]

Barangkali di situlah letak penting dekonstruksi. Ia mengingatkan bahwa ada perbedaan — *différance* — yang tak selamanya tertaklukkan, pelbagai jejak dari masa silam yang tidak memungkinkan kita untuk membawa makna sebuah teks pada kepenuhannya. Dalam perbedaan-perbedaan yang menyebar dan tak tertampung oleh totalitas itu, sebuah sistem pemikiran yang

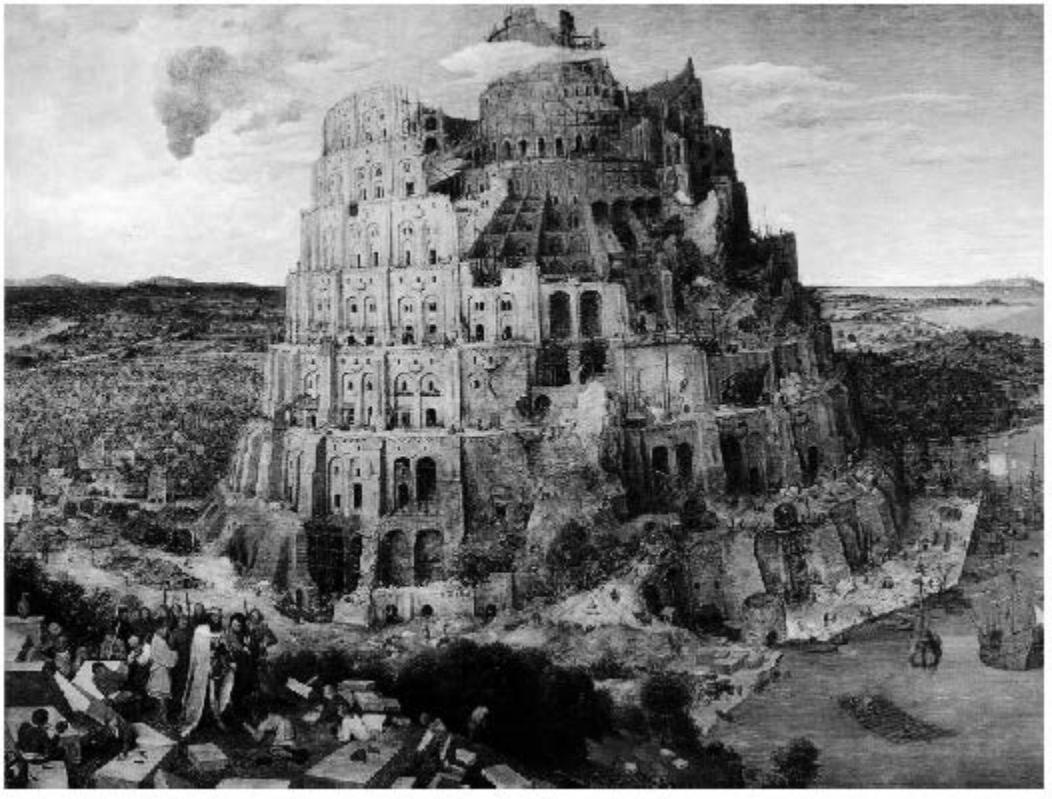
---

[4] Derrida, "Des tours de Babel", dalam, Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, (Paris: Galilée, 1987), hlm. 203; untuk versi Inggris dari tulisan ini, lihat "Des Tours de Babel", terj. Joseph F. Graham, *Semeia* (54), 1992, him. 3. Kisah menara Babel menjadi refleksi manusia dalam sejarahnya yang paling purba tentang betapa mustahilnya menyatukan umat manusia ke dalam satu puak yang sama. Mereka harus mengakui bahwa mereka diciptakan dengan identitas yang berbeda. Masing-masing tradisi agama Ibrahimi memberikan penekanan yang berbeda tentang perbedaan. Tradisi Yahudi yang dirujuk Derrida dalam tulisannya di atas memperlihatkan sosok Tuhan yang pencemburu terhadap keinginan manusia untuk menyeragamkan perbedaan. Maka, perbedaan pun tampak bagaikan sebuah "kutukan": Yahweh turun ke bumi dengan menghancurkan rencana itu dan membuat seluruh manusia yang berkumpul di menara itu gagu dan tak lagi memahami bahasanya masing-masing. Menara Babel, dalam Perjanjian Lama, menjadi metafor tentang "kebingungan" yang harus diderita oleh manusia. Sosok Tuhan yang pencemburu mungkin tidak dijumpai dalam tradisi agama-agama lain, seperti Islam atau Kristen. Tetapi, pesan dari metafor Babel amatlah jelas: Tuhan tak berkenan melihat perbedaan itu punah lantaran ambisi manusia akan keutuhan, totalitas, dan kesatuan. Perbedaan selalu menunda hasrat akan kehadiran yang penuh, yang tak mungkin direalisasikan, selamanya dan sampai kapan pun jua.

hendak meleburkan segalanya akan terbentur dengan berbagai perubahan di masa depan. Metafisika yang selama ini dipertahankan dalam peradaban Barat terbukti mengalami krisis mendalam ketika dihadapkan pada tuntutan masa depan yang penuh dengan ketidakpastian dan pelbagai kemungkinan. Dalam suasana yang sengkarut ini, ketika Peradaban Buku telah mencapai titik nadirnya, ketika Yahweh turun memekakkan telinga manusia sehingga mereka gagu untuk mendengar dan berbicara dengan bahasa yang sama, teks dan penulisan pun menjadi penting. Sebuah "peradaban" baru yang merayakan perbedaan telah lahir.

Teks adalah universum tanpa batas. Bila buku punya pengantar dan punya tamat, teks adalah sebuah bentangan pemaknaan yang menghampar, bertaut tanpa akhir, jalin-menjalin, melimpah-ruah ke segala penjuru, terus-menerus, mengalir tak henti-henti. Yang tergambar dari sana adalah sebuah gerak tak berarah yang bergulir dari satu medan ke medan baru, menerabas batas, dan menembus ruang yang tersembunyi. Gerak sebuah teks tak punya awal dan tak kunjung final. Ia lebih menyerupai sebuah avontur, sebuah gerak menjelajah yang tak punya tujuan pasti kecuali mengikuti arah angin yang tak selamanya tetap. Sebuah teks, sebagaimana selalu didengungkan oleh Derrida, ibarat sebuah gurun pasir tak bertepi yang menelantarkan kafilah dari tujuannya. Dalam gurun yang cuma dihuni oleh kaktus dan semilir angin malam itu, seorang pengembara hanya bisa berjalan mengikuti bayang-bayang fatamorgana yang tak pernah terkejar. Ia tak akan pernah mampu merengkuh apa yang diinginkannya. Ia hanya bisa bergegas mencari mata angin, tetapi yang ditemukannya tetaplah bayang-bayang dan jejak-jejak yang bertaburan entah dari mana.

Dalam kerangka inilah sebuah teks tidak pernah berpretensi hadir sebagai sesuatu yang "bulat" dan selesai. Di sana ada proses yang tak kunjung menemukan format akhirnya dalam sebuah rumusan yang mutlak. Sebuah teks tak pernah menuntut sebuah formula yang komprehensif. Yang hadir di sana lebih



Menara Babel karya maestro Pieter Breugel the Elder, 1563, direproduksi dari the Kuntshistorisches Museum, Wina. Lukisan ini dengan jernih menggambarkan betapa hasrat akan totalitas dan kebenaran yang menjulang tinggi tak akan terpenuhi selamanya, lantaran ketidakmungkinan menotalkan perbedaan ke dalam satu kebenaran. Yang ada hanyalah puing-puing, sisa, residu—jejak yang tertinggal setelah teks didekonstruksi. *Il ya la cendre. Il y a, là, cendre.*

merupakan sebuah undangan menuju penafsiran yang tak kunjung putus, yang merangsang pembacanya untuk mempertanyakan kembali apa yang telah diperolehnya. Dengan demikian, dalam sebuah teks tak ada lagi acuan tunggal yang dapat dijadikan tumpuan makna. Semuanya menyebar ke segala arah dan menciptakan pusat-pusat yang tak stabil, yang dengan segera digantikan dengan pusat-pusat baru yang berangkai, berjalin-kelindan, dan beralih rupa dari satu tempat ke tempat yang lain.

Petualangan teks adalah sebuah penziarahan literer yang tidak mengenal kata akhir. Bagi pembaca yang pernah mengetahui nikmatnya mengalir dalam arus teks, teks akan tampak bagaikan sebuah medan yang menjanjikan tantangan dan pengembaraan menuju ruang-ruang kehidupan yang tak pernah terjamah oleh tangan-tangan manusia. Sebuah perjalanan tidak harus selalu mengantar kita untuk tetirah dan mencari tempat berlindung. Sebuah perjalanan yang menyenangkan ada kalanya menggoda kita untuk berhujan-hujan di bawah badai dan terjun ke dalam sesuatu yang sama sekali tak terduga. Mungkin kita menemukan analogi tentang hal ini dari sesuatu yang barangkali tak pernah ada dalam sejarah, namun selalu hadir dalam mimpi dan ingatan manusia sejak dulu hingga kini: labirin.

Labirin adalah lorong terkenal yang konon dalam kisah-kisah leluhur pertama kali diciptakan oleh Daedalus atas perintah raja Minos yang berkomplot membunuh Minotaur, makhluk ganjil yang berwujud manusia tapi berkepala banteng, yang sudah sejak lama menggelisahkan hati sang Raja. Daedalus diperintahkan mengubur mayat Minotaur di sebuah tempat yang tak seorang pun dapat memasukinya sampai ia tersesat dan tak kunjung jua menemukan jalan kembali. Akhirnya dari tangannya lahirlah sebuah labirin yang tak pernah kita ketahui pasti selain bentuknya yang dipenuhi jalan-jalan setapak bercecabang dan lorong-lorong maut yang gelap dan menyesatkan.

Kita tahu bahwa khazanah pengalaman dunia telah mewariskan mitologi labirin ini kepada generasi-generasinya sejak dulu hingga kini. Jorge Luis Borges mengabadikannya dalam

sebuah kisah masyhur tentang seorang pengarang bernama Ts'ui Pen yang suatu waktu pernah menulis sebuah novel agung yang paling rumit dan punya alur paling ruwet dalam sejarah penciptaan dunia.[5] Novel yang disusun hampir tanpa plot ini menjadi semacam isyarat bagi sebuah labirin yang dibangunnya diam-diam, yang tidak berisi apa-apa selain jejak dan jawaban atas kematian dirinya suatu saat nanti. Kita boleh percaya atau tidak, sebab itu tak terlalu penting di sini. Tapi labirin tetaplah sebuah metafor yang akan selalu hadir dalam lambo ingatan manusia, sebab itulah satu-satunya metafor yang dengan lirih menunjukkan betapa kita sungguh tak berdaya dan betapa semua hanyalah permainan tanpa henti, jejak-jejak yang mengundang kita untuk berteka-teki sekaligus bertaruh. Labirin juga simbol dari kegilaan dan hasrat penasaran yang tak pernah lekang akan permainan, juga kecanduan manusia akan misteri dunia yang tak kunjung jemu. Menapaki sebuah labirin bagaikan bertualang dalam dunia yang berbaur, di mana lapis-lapisnya tampak semu dan menyusupkan sesuatu yang tak mudah terengkuh oleh indera. Sebuah labirin adalah sebuah dunia dalam wajah yang paling tak lazim. Di sana kita sirna dan tersedot dengan ketakjuban tiada henti, kecemasan yang berkecamuk antara bermain-main dan mencari ujung lubang. Dan mungkin sebab itulah sebuah labirin tak pernah sungguh-sungguh hadir untuk kita. Dengan kata lain, labirin barangkali hanya sebuah jejak (sekali lagi, hanya) dari nostalgia akan sesuatu yang hilang dan tak selamanya mengejawantah kecuali bersulang dalam bayang-bayang: kehadiran. Labirin adalah teks. Kehampaan. Sebuah etalase tanda. Dan rimba jejak.

4.2. Jejak Pertama: Wajah Relatif Kebenaran

Dekonstruksi merupakan tantangan terhadap totalitas makna, penafsiran, atau pengetahuan yang terlembagakan dalam

[5] Nuruddin Asyhadie, *Hampiran Hamparan Gramatologi Derrida*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 95-96.

sejarah, institusi sosial, kultur, politik, dan pelbagai *order of things* yang ingin menata dunia ke dalam satu sistem tunggal dan koheren. Dari sudut pandang ini, dekonstruksi dapat dianggap sebagai sebuah "hermeneutika radikal". Ia menyajikan tafsir atas kenyataan, tetapi tak pernah berpretensi menjadikan tafsir itu satu-satunya penjelas atau pemilik otoritas yang sepenuhnya menguasai apa yang dihadapinya. Tafsir sebuah dekonstruksi berasal dari kepekaan akan adanya perbedaan yang mungkin hadir, entah kapan, dari suatu benda, suatu pengalaman, atau ingatan. Perbedaan itu mungkin tersembunyi, terselip di balik lipatan-lipatan waktu, dan karenanya tak tertangkap indera kita. Seorang penafsir yang baik tidak memperlakukan apa yang dia tafsirkan sebagai objek yang terpisah dari dirinya dan alih-alih mengakui bahwa ia juga membentuk pengalaman dirinya sebagai penafsir. Karenanya, sebuah tafsir senantiasa dimulai dengan pengakuan bahwa penafsiran yang dibuat tidak pernah memadai untuk menangkap fenomena seutuhnya dan mereduksinya ke dalam kategori pengetahuan yang dimiliki. Ada yang lepas dan tak terangkum ke dalam apa yang kita ketahui: perbedaan-perbedaan, *aporia*, paradoks, keganjilan, hal-ihwal yang tak terpahamkan oleh pikiran dan indera. Yang-lepas dan yang-tak-terbahasakan itu bergerak sengkarut, bertaut dari satu ujung ke ujung lain bagaikan tali-temali yang dihampar dari langit dan menjuntai ke bawah, ke dalam bumi yang tak berdasar.

Sebuah penafsiran yang dirayakan dengan semangat dekonstruksi, karenanya, tidak punya sebuah titik jangkau yang membentang lurus dan dapat diramalkan dengan indera atau pikiran. Tak ada horizon pemahaman, cakrawala yang dapat kita lihat di ujung dunia, atau "fusi pemahaman", sebagaimana yang diajarkan oleh Hans-Georg Gadamer. Sebuah tafsir dekonstruksionis mewedar kemungkinan-kemungkinan yang tak terbatas, tetapi yang juga tak pernah dapat kita lihat atau kita ramalkan dengan penglihatan. Sebuah penglihatan, seperti dikutip Derrida dalam esainya tentang Levinas, merupakan salah satu bentuk kekerasan metafisik terhadap "yang lain". Di

sana, di dalam penglihatan yang menyorot tajam ke muka, ada cahaya dan semangat untuk mencerahkan bayang-bayang dan kegelapan yang tak terjangkau oleh indera. Ada juga semangat untuk menaklukkan "yang lain"—yang berbayang dan gelap itu—ke dalam pangkuan pengetahuan dan abstraksi yang kita punyai. Dari keinginan untuk menjangkau dan merengkuh perbedaan ke dalam sebuah kategori itu, lamat-lamat muncul kehendak untuk menguasai, menaklukkan "yang beda", dan membangun sebuah imperium kebenaran. Kritik terhadap "kekerasan cahaya" (*the violence of light*) ini memperoleh gemanya di tangan Levinas dalam rumusannya yang terkenal: "Eksistensi tidak dapat direduksi ke dalam cahaya dari sesuatu yang swabukti" atau "drama eksistensi dimainkan di hadapan cahaya".[6]

Sebuah tafsir mungkin lebih tepatnya harus berangkat dari ketidaktahuan apa-apa dan dari ketidakberdayaan penafsir untuk merangkum dunia yang sebegitu majemuk. Dalam tafsir yang ditulis dengan empati akan perbedaan dan *différance* itu, tak ada lagi penglihatan dan cahaya yang dapat menerangi kita untuk membaca tanda-tanda. Kita sepenuhnya tenggelam dalam kabut pekat dan gelap yang gulita. Tak ada lagi yang menuntut kita ke arah yang ingin kita tuju. Kita sendirilah yang harus mencari arah itu, meskipun sesungguhnya kita tak akan pernah berhasil mencapainya. Satu-satunya nyala api yang tersisa, yang dapat menuntun kita ke arah itu, hanyalah iman dan gairah. Nyala iman tak pernah berhenti berdetak di jantung seorang penafsir. Iman dan gairah akan misteri *différance* yang tak terselami.

Tentu saja dekonstruksi bukanlah sebuah ajakan untuk bersikap nihilistik terhadap makna dan kebenaran. Dekonstruksi melampaui nihilisme naif yang dengan membabi buta memercayai bahwa tidak ada lagi kebenaran yang dapat dipegang. Demikian pula, dekonstruksi melampaui dogmatisme tradisional yang lebih memilih percaya bahwa hanya ada satu kebenaran.

[6] Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 88.

Dekonstruksi lebih merupakan sebuah rangsangan untuk tidak melihat kebenaran yang kita yakini sebagai satu-satunya kebenaran. Ada banyak kebenaran, terlalu banyak, dan kita dapat memilih berbagai kebenaran itu sejauh yang kita butuhkan. *"There are as many truths as one needs, too many truths, a surfeit."*[7] Karena ada begitu banyak kebenaran, maka kebenaran itu sendiri tidak akan pernah tercapai dalam totalitas yang bulat. Perjalanan mencari kebenaran tidak akan pernah sampai pada kebenaran yang akhir dan final; sebagai sebuah proses, ia adalah perjalanan mencari kemungkinan-kemungkinan itu sendiri. Namun, kendati kebenaran selalu berupa kemungkinan, pada dasarnya ia adalah ketidakmungkinan, yakni sesuatu yang mustahil kita rengkuh kecuali dalam *différance* dengan segenap kemajemukannya.

Dalam dekonstruksi, ada sebuah prinsip yang barangkali tepat menggambarkan suasana di atas. Derrida meringkasnya ke dalam tiga kalimat berikut: *sans savoir, sans voir, sans avoir* (tidak mengetahui, tidak melihat, tidak memiliki).[8] *Sans savoir*—tidak mengetahui—menggambarkan bahwa sebuah teks tidak selalu dapat ditangkap oleh penafsir dalam totalitasnya. Dengan begitu, ada kerendahan hati untuk mengakui bahwa penafsir tidak mempunyai otoritas pengetahuan atas tafsirannya. Tak ada "subjek yang menyarankan makna" dalam proses penafsiran. Setiap penafsiran harus dikembalikan kepada watak interteks-tualitas dari teks dan *différance*. Heidegger pernah mengatakan bahwa "menafsirkan" (*Auslegung*) merupakan ciri eksistensial manusia dalam menyingkap Ada dan membuka diri terhadap dunianya.[9] "Menafsirkan", dengan demikian, adalah sebuah laku

---

[7] Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, terj. Barbara Harlow, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), him. 57. Bdk. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, (Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1987), hlm. 157.

[8] Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, (Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1997), him. 19.

[9] Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju 'Sein und Zeit'*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003), hlm. 73.

yang tidak dapat dikerjakan melulu dengan pikiran; ia menuntut kita untuk bergerak dengan kesadaran holistik yang melibatkan segenap eksistensi. Derrida lebih radikal lagi. Dengan menafsir, ketersingkapan Ada dibawa sampai batas-batas epistemologisnya, sehingga kita pun mustahil mengetahui dengan sepenuhnya apa yang ingin kita tafsirkan. Ketidaktahuan ini merupakan bentuk penundaan terhadap klaim epistemologis atas kebenaran. *Sains savoir* menandakan sebuah batas yang tak mungkin lagi dilalui oleh pengetahuan: *différance*. Di ambang batas ini, seorang penafsir dibawa ke dalam labirin perbedaan yang terus menundanya untuk menyelesaikan tafsirannya itu. Karenanya, ia pun dituntut untuk melanjutkan dan menjadikan penafsiran itu sebuah proses yang terbuka dan mengalir menuju masa depan yang tak terbatas. Dalam rangkaian proses yang infinit ini, penafsiran selalu berupa "penghampiran" terus-menerus atas kebenaran yang tidak pernah sampai pada totalitasnya (*presque totalite*).[10]

Sans voir—tidak melihat—mengisyaratkan sebuah keterbatasan indera dan penglihatan kita akan kebenaran. Di sana, ada sikap yang ingin menghormati perbedaan dan "yang lain" agar tetap terjaga dari "kekerasan" sorot penglihatan kita: sebuah Wajah yang berasal dari jejak Allah Yang Tak Terbatas. Dan yang terbersit kemudian dari situ adalah sikap respek akan *différance* yang tak mungkin terjamah dan sebuah sikap yang membiarkan Wajah Yang Lain menatap dan menggugat kita. *Sans voir* juga menyiratkan sesuatu yang lain: sebuah ekstasis akan ketakjuban misteri yang berada di luar penglihatan normal. Dalam keadaan buta, dengan mata terpejam dan penglihatan yang lumpuh, seorang penafsir terlempar ke dalam ngarai tanpa dasar (*Ab-grund*)[11] yang tidak memungkinkan dia kembali membangun fondasi penafsirannya di atas sesuatu yang kukuh. Penafsiran menyebar, mengalami diseminasi, memproduksi teks-teks baru yang tak pernah stabil atau selesai.

[10] Caputo, *Radical Hermeneutics* ..., hlm. 157.
[11] *Ibid.*, hlm. 158.

Halte terakhir dari penafsiran dekonstruktif adalah *sans avoir*—tidak memiliki. Pada momen ini, kebenaran didevaluasi dari klaim otoritatifnya. Kebenaran tidak lagi berada di pangkuan penafsir, melainkan bergerak menyebar ke penafsiran-penafsiran lain yang beda. Tak ada lagi otoritas atau pengarang (*author*) transendental yang memiliki kuasa mutlak atas teks. Sebuah peristiwa yang penting di sini adalah meleburnya batas-batas antara pengarang dan teksnya. Teks tidak lagi dibentuk oleh pengarang, melainkan memiliki otonominya sendiri. Otonomi teks berjalan seiring dengan dinamika penafsir dan pembaca. Tak ada lagi kerja kepengarangan (*authorship*); yang ada hanyalah pengarang yang mati dan bunuh diri, atau bermetamorfosis menjadi penafsir dan *homo reader*.

Dekonstruksi, sebagaimana dinyatakan oleh Derrida, lebih merupakan strategi pembacaan daripada sebuah metode yang memiliki sebuah ancangan yang jelas dan sistematis. Hal ini dengan jelas disiratkan dari kata *écriture* (*writing*) itu sendiri, yang menunjuk pada proses yang tak selesai-selesai dan selalu dalam keadaan menjadi dan bergerak ke arah yang dinamis, yakni arah yang dibentuk oleh masa depan yang tak terbatas. Proses ini akan terus berlanjut karena penundaan yang dilakukan dalam dekonstruksi tidak mengarah menuju satu *telos* tertentu, melainkan menyebar ke *telos-telos* yang tak terhitung banyaknya. Dengan begitu, makna menjadi tak-mungkin, dan penafsiran lebih mirip dengan sebuah perjalanan menuju yang-tak-mungkin (*the impossible*). Hermeneutika tradisional, atau yang biasa disebut dengan "hermeneutika naif", masih berharap bahwa makna yang tak mungkin itu suatu saat akan diperoleh. Perjalanan tafsir, menurut pendukung hermeneutika ini, akan berujung dalam suatu "horizon" pemaknaan yang absolut, yang mengakhiri penundaan-penundaan dengan realisasi makna (*Wirklichkeit*).[12] Gadamer, misalnya, menyatakan bahwa pemahaman terhadap

[12] Trisno Sutanto, "Historisitas Pemahaman", *Majalah Filsafat Driyarkara*, vol. XXV, no. 2, hlm. 35.

suatu teks merupakan "kesatuan antara sejarah dan interpretasi terhadap sejarah" (*Die Wirklichkeit der Geschichte*). Pemahaman penafsir dibentuk oleh sejarah dan sebuah penafsiran adalah efek dari dialektika dengan sejarah. Dalam dekonstruksi, konsep makna atau sejarah dilampaui. "Makna" dan "sejarah" bukan lagi institusi yang stabil dari teks. Keduanya adalah efek dari *différance* yang akan terus mengalami penundaan. Dekonstruksi mengajak penafsir melampaui institusi yang membentuk dirinya dan pengalaman eksistensialnya dengan teks. Dengan demikian, penafsir tidak lagi dibebani oleh masa lalunya; ia harus membentuk masa depannya sendiri dengan kebebasan mutlak untuk mempermainkan produk penafsiran yang telanjur dibakukan oleh institusi, sejarah, atau tradisi.

"Makna" atau "sejarah" hanyalah anasir dari perjalanan panjang menuju yang-tak-mungkin. Ketika keduanya dialami sebagai sebuah proses, seorang penafsir tidak dapat lagi memijakkan kaki di atas landasan apa pun dalam penafsirannya. Ia harus senantiasa bergerak lincah dan terbebas dari kungkungan sejarah, tradisi, atau institusi yang pernah melahirkannya. Sebuah pijakan adalah arkhe, sebuah sistem dari kehadiran yang permanen (*stetige Anwesenheit*).[13] Dalam hermeneutika radikal, ketidakmungkinan untuk mencapai makna ditebus dengan meninggalkan pijakan ini dan terjun ke dalam ambiguitas, perubahan terus-menerus (*flux*), kontingensi absolut yang menangguhkan kehadiran melampaui batas-batas keberhinggaan. Dekonstruksi meradikalkan permainan makna sehingga menuntut penafsir untuk memperbarui penafsirannya setiap saat dan memulai tafsirannya dengan semangat baru, sudut pandang baru, strategi baru, dan pendekatan baru yang lebih menantang. Meninggalkan pijakan dan tenggelam ke dalam arus penundaan adalah tantangan tersendiri yang tidak dapat dilakukan oleh seorang hermeneut yang masih serius memburu makna. Selama hermeneutika masih mengimpikan makna atau kehadiran yang

[13] Caputo, *Radical Hermeneutics* ..., him. 116.

menjamin proses penafsiran, ia tidak akan pernah bermain lepas. Permainan bahkan akan dianggap destruktif terhadap makna dan kebenaran.

Penziarahan menuju yang-tak-mungkin, tujuan yang dibentuk oleh kemungkinan-kemungkinan itu sendiri, terkadang memang tampak melelahkan. Bagaimana mungkin kita hidup terus-menerus dalam perubahan, bergulat dengan tantangan, dan menghuni padang pasir yang tak bertuan? Bagaimana mungkin kita memperbarui apa yang kita yakini setiap saat, mengujinya dengan gugatan baru, dan terjun ke dalam arus pemaknaan yang mengalir deras? Masihkah kita sanggup menahan berbagai cobaan yang menggoda kita untuk mencari jaminan makna dan beristirahat sejenak dari kegelisahan yang terus-menerus didesakkan oleh proses penulisan?

Derrida mengakui bahwa dekonstruksi akan tampak mencemaskan bagi sang pemburu makna. Seperti yang ditulisnya, proses penulisan, penafsiran terus-menerus yang meradikalkan *différance*, selalu diiringi oleh hasrat akan pusat yang stabil. "*To write is to have the passion of the origin.*"[14] Impian akan pusat yang mengatasi perubahan dan kontingensi absolut ini terus menghantui proses penulisan. Tidak ada penafsiran yang terbebas dari nostalgia akan kehadiran yang hilang (*loss presence*). Sebuah proses penafsiran akan terus diliputi hasrat akan kembalinya kehadiran. Namun, kita harus membiarkan impian itu hadir, karena hanya dengan demikian proses penulisan itu terjadi. Ketegangan antara impian akan pusat yang stabil dan arus perubahan menunjukkan bahwa penulisan, *écriture*, adalah *différance* yang tidak mungkin dipenuhi. Selalu ada yang kurang, dan kekurangan ini harus ditebus dengan penafsiran dan penulisan yang baru.

Sebuah penulisan mendapatkan energinya dari permainan teks yang dilakukan untuk membuat makna tidak stabil dan selalu terbuka untuk ditafsirkan ulang. Sebuah energi Dynosian

[14] Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 295.

yang liar dan tak terbendung, yang mengalir dari seruan Zarathustra untuk menikmati hidup sebagai pembebasan dari kungkungan dan kebebasan untuk mencipta dan berkata "ya" kepada dunia: "Pernahkah kamu berkata 'ya' pada suatu pengalaman akan rasa bahagia? Oh, sahabat-sahabatku, kalau demikian kau juga 'ya' pada semua musuh. Segala-galanya menjadi teruntai, terjalin bercinta bersama-sama ... Hai kalian orang-orang abadi, cintailah selama-lamanya dan sampai kekal: berkatalah juga pada musuh, 'Pergilah, tapi kembali! Sebab semua rasa gembira mengingini keabadian! Rasa gembira menginginkan keabadian dari segala-galanya, menginginkan keabadian yang mendalam dan mendalam dan mendalam!'"[15] Berkata "ya" berarti mengafirmasi sebuah kebebasan, menerima hidup sebagai permainan yang mengundang rasa gembira, hasrat akan kekekalan, dan saat-saat puncak ketika kita mengalami kenikmatan tiada tara. Orang yang menyadari pengalaman ini dan berkata "ya" kepada hidupnya berarti membebaskan kehendaknya dari jeratan masa lalu dan berani menatap masa depannya. Orang ini akan merasakan kepuasan tersendiri, karena dengan melepaskan hasratnya dan mengafirmasi kebebasannya, ia telah meninggalkan beban-beban masa lalunya demi menyongsong hidup yang lebih otentik di masa depan.

Sebuah dekonstruksi memang tampak seperti sebuah tafsir ekstatik. Di sana, jangan sekali-kali seorang penafsir mendambakan suatu kesadaran utuh atas apa yang ingin dibacanya. Sebuah permainan yang dicetuskan oleh dekonstruksi membawa kita pada keadaan *trance*, sehingga teks tampak bagaikan sebuah luapan air yang mengalir deras tanpa pernah berhasil kita bendung. Dalam pusaran tafsir yang tidak henti-hentinya mengalir dan bersambung itu, sebuah permainan dirayakan untuk menyambut datangnya makna-makna baru yang disingkirkan oleh penafsiran yang dominan dan pemahaman yang lebih segar yang dinafikan oleh logika teks yang distabilkan oleh kuasa

[15] Dikutip dari St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, cet III 2001), hlm. 114.

kepengarangan. Dekonstruksi memungkinkan hal itu terjadi, karena di dalamnya berlangsung sebuah momen yang disebut sebagai momen dis-propriasi (*Ent-eignis*), ketika makna tidak menjadi prioritas yang lebih penting daripada proses pemaknaan itu sendiri. Dalam konsepsi hermeneutika tradisional, sebuah penafsiran merupakan bentuk dari upaya untuk memahami teks dan menginternalisasikannya ke dalam kesadaran penafsir. Pendekatan ini disebut sebagai "apropriasi". Menurut Paul Ricoeur, apropriasi merupakan kategori hermeneutik terakhir setelah objektivasi, distansiasi, dan penggelaran teks. Dengan mengapropriasi, penafsir berusaha memahami teks dengan penafsiran refleksif dan eksistensial agar dia dapat memahami teks itu sebagai bagian yang tak terpisahkan dari eksistensinya. Boleh dikatakan bahwa apropriasi merupakan bentuk dari *self-understanding* penafsir, sebab dengan menjadikan teks sebagai bagian dari eksistensinya, ia dapat memahami dirinya dengan lebih baik.

Namun, seperti yang ditunjukkan oleh Derrida, mengapropriasi teks tidak selamanya menghasilkan *self-understanding* yang utuh pada diri penafsir, karena ada bagian-bagian tertentu dari teks yang tidak stabil dan tidak dapat dikonstruksi oleh kesadaran. Penafsir mungkin dapat memproyeksikan kesadarannya dengan bersungguh-sungguh untuk menangkap makna dari teks dan menyerapnya sedemikian rupa sehingga menginternalisasi dalam eksistensinya. Tetapi, apakah mungkin menangkap makna dari teks, sementara dalam teks selalu tersisa ambiguitas? Masih mungkinkah menjadikan makna sebagai objek yang hadir dan dapat diungkap begitu saja? Bukankah kerap kali dalam sebuah teks masih terdapat sejumlah paradoks dan makna-makna yang tak pernah stabil atau mengelak untuk distabilkan? Pertanyaan-pertanyaan ini penting untuk menguji sejauh mana kemungkinan apropriasi. Dalam kenyataannya, apropriasi sendiri tidak akan pernah menghasilkan sebuah rumusan penafsiran yang utuh sebagaimana yang dibayangkan. "Kesadaran" atau "eksistensi" penafsir, ketika bersentuhan dengan teks, dengan sendirinya dikonstruksi oleh tekstualitas

yang dicirikan oleh *différance* dan penundaan-penundaan. Jika seorang penafsir ingin mengerahkan kesadarannya untuk membaca teks, pada dasarnya kesadaran itu tak pernah hadir sebagai sesuatu yang benar-benar terpisah dari teks. Karenanya, kategori "objek" atau "subjek" dalam penafsiran menjadi usang dan tak relevan. Tidak pernah ada sebuah entitas yang mandiri dari pengaruh (inter)tekstualitas. Sebuah proses penafsiran selalu menyisakan ruang bagi penundaan terhadap entitas tertentu yang dianggap sebagai sebuah modus kehadiran.

Di sini, apropriasi menjadi tak mungkin lagi. Sebuah teks yang ingin diapropriasi oleh penafsirnya akan mengelak dari kesadaran, dari totalitas, eksistensi, atau pengalaman subjektif penafsir. Dalam dekonstruksi, ruang bagi kebebasan teks diradikalkan hingga mencapai tahap dispropriasi. Dalam tahap ini, pembebasan teks dari beban makna yang ingin didesakkan oleh penafsir menjadi kebutuhan vital. Teks tidak dapat memaksakan diri menerima keinginan penafsir atau pembacanya. Ia akan selalu menghindar dari totalitas makna yang ingin dibebankan kepadanya. Untuk membebaskan teks dari jepitan makna, sebuah permainan pun digelar. Permainan ini merupakan strategi agar teks dapat bebas mengungkapkan paradoks dan *aporia* yang tersamar dari tatapan mata penafsir. Sebuah permainan tentu tidak pernah serius. Ada nada olok-olok di situ, yang—sengaja atau tidak—mempermainkan niatan penafsir yang berambisi memburu makna. Sebuah permainan terkadang juga menyimpan teka-teki yang tak terjawab. Seorang pemburu makna seperti sang "hermeneut naif" mungkin akan lekas jemu mengikuti permainan itu, dan dengan setengah kesal mencari jalan lain yang lebih nyaman untuk menemukan "harta karun" yang diburunya. Tetapi, bagi seorang Derridean atau Nietzschean, permainan itu akan terlihat mengasyikkan, dan teka-teki yang tak terpecahkan di dalamnya akan tampak bagai sebuah tantangan. Pada saat-saat tertentu, permainan itu membawa mereka hanyut dalam ekstasis, kemabukan yang diiringi oleh kerinduan mendalam akan Yang Tak Terbatas.

Permainan (*le jeu*) adalah kenikmatan (*joy*) dalam mengarungi hidup yang paradoksal, tak terpahamkan, dan mengandung sejuta misteri. Dalam penafsiran yang dilandasi oleh semangat permainan, kebenaran dimaknai sebagai keterbukaan terhadap kemungkinan-kemungkinan yang paling radikal dan absurd. Tidak ada parameter yang jelas bagi keterbukaan itu. Permainan seluas-luasnya yang terhampar dari sebuah teks menembus batas-batas yang mungkin dari sebuah pengetahuan atau klaim epistemologis. Hal ini memberikan kenikmatan tersendiri yang tak mungkin diperoleh selama seseorang masih mempertimbangkan adanya standar atau ukuran tertentu yang harus ditaati dalam proses penafsiran. Sebuah pengertian ideal terhadap suatu teks tidak pernah dimungkinkan. Sebuah "makna" yang begitu saja kita konsumsi akan selalu menyebar dan bertaut dengan lingkungan intertekstualitas yang terbuka dan tak terbatas. Karenanya, tidak ada dialektika antara *intentio operis* ("maksud karya") atau *intentio lectoris* ("maksud penafsir") sebagaimana yang dibayangkan oleh Umberto Eco,[16] atau dialektika antara "sejarah teks" dan "sejarah penafsir" seperti yang berulang kali ditekankan oleh Gadamer. Dialektika masih mengandaikan adanya entitas yang hadir atau sebuah kehadiran yang independen dan tak saling memengaruhi. Di samping menempatkan penafsir sebagai subjek yang membentuk teks, dialektika juga mengandaikan adanya "koherensi internal" dalam teks, yang dicapai tatkala penafsir dan teks melebur menjadi satu dan menyempurnakan diri dalam sebuah *Aufhebung*. Derrida mencemooh pendekatan dialektis ini—yang sebagian besar juga diilhami oleh Hegel—dengan menyebutnya sebagai "ekonomi terbatas" (*restricted economy*).[17] Dengan melakukan dialektika, seorang penafsir berharap memperoleh sedikit "keuntungan" dari pembacaannya itu: sebuah "cadangan makna" dari

[16] Umberto Eco, "Overinterpreting Texts", dalam, Umberto Eco (bersama Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose), *Interpretation and Overinterpretation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), hlm. 64.

[17] Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve", dalam, Derrida, *Writing and Difference* ..., hlm. 251 dst.

teks. Padahal, kenyataannya, teks tidak pernah menyisakan apa-apa selain jejak, dan jejak itu bukanlah makna atau sisa-sisa makna yang diidamkan oleh penafsir. Strategi "ekonomi terbatas" semacam ini tidak memberikan apa-apa selain ilusi akan makna yang stabil dan pernah hadir.

Tak selamanya sebuah teks harus dipahami dalam kerangka "ekonomi terbatas" ini. Sebab, jika demikian yang terjadi, penafsir akan terjebak dengan keinginan untuk terus memburu makna, seolah-olah jika ia kehilangan makna maka proses penafsirannya menjadi sia-sia. Penafsir perlu meyakinkan diri bahwa makna itu tak pernah sungguh-sungguh hadir. Ia juga harus percaya bahwa penafsiran tak selamanya membuahkan hasil. Penafsiran tidak selamanya ditujukan untuk memperoleh sesuatu yang positif dari teks. Kadang kala, pada saat-saat tertentu, teks juga menyediakan kemungkinan yang negatif dan tampak menyakitkan bagi penafsir. Dekonstruksi menyadarkan akan kemungkinan-kemungkinan semacam ini yang kerap kali tak terlintas di benak kita. Penafsir, karenanya, mesti beradaptasi dengan tuntutan bermain-main dengan teks. Dan dalam permainan itu, kita harus melucuti keinginan untuk mendapatkan jaminan dari teks yang kita baca. Di sini, dekonstruksi menawarkan sebuah alternatif radikal, "sebuah negativitas tanpa cadangan" (*a negativity without reserve*), "sebuah titik-tanpa-cadangan [makna]" (*a point of nonreserve*).[18]

Derrida mengakui bahwa dekonstruksi menyemangati permainan Dynosian yang diilhami oleh gaya berfilsafat Nietzsche yang radikal, antikemapanan, dan menjanjikan pembebasan dari beban makna, kehadiran, atau kesadaran. Ekonomi dekonstruksi adalah "ekonomi tak terbatas" (*general economy*) yang tidak mengenal cakrawala pemahaman atau mengharap suatu "keuntungan" ekonomis dari pembacaan sebuah teks. Tidak adanya harapan akan "makna instan" yang dapat dipetik dari sebuah teks membuat pergerakan dekonstruksi melampaui batas-batas

[18] *Ibid.*, hlm. 259.

hermeneutika tradisional yang masih terobsesi dengan *telos* atau "fusi pemahaman" yang merupakan puncak dari pengalaman penafsir berdialog dengan teksnya. "*General economy folds these horizons and figures so that they will be related not a basis, but to the nonbasis of expenditure, not to the* telos *of meaning, but to the* indefinite *destruction of value.*"[19]

Dalam hal ini, bukan kebetulan jika Derrida menganggap bahwa dekonstruksi merupakan strategi pembacaan yang ateologis dan ateleologis, sebab yang dipentingkan di sana bukanlah bagaimana penafsir mengapresiasi teks untuk memperoleh tujuan yang diinginkannya, melainkan bagaimana dia membebaskan teks dari praniatan dan praandaian penafsiran itu sendiri. Penafsir yang belum berhasil menunda keinginan untuk memproyeksikan praandaiannya terhadap teks berarti masih terjebak dalam "ekonomi terbatas" yang dijanjikan oleh hermeneutika. Sebaliknya, jika ia telah sepenuhnya mengakui otonomi teks dengan membebaskan teks dari beban makna, berarti ia tengah membiarkan kekuatan teks bekerja dan menciptakan medan-medan permainannya yang baru. Permainan yang tak putus-putus dari satu teks ke teks lain, dari satu penanda ke penanda lain, bergerak tak beraturan menuju masa depan yang jauh, bertaut dari satu jejak ke jejak lain. Sebuah gerakan yang barangkali bisa disamakan dengan gerak acak "kuantum" yang datang secara mendadak dan menciptakan lompatan-lompatan besar dalam tubuh sains, yang belum pernah terbayangkan dalam sejarah peradaban manusia.

4.3. Jejak Kedua: Teologi Apokaliptik — Agama tanpa [*sans*] Agama

Dekonstruksi juga mempunyai dimensi "teologis". Meskipun begitu, kata "teologis" di sini tidak dapat dipahami dalam kerangka metafisika kehadiran, yang merujuk pada adanya

[19] *Ibid.*, hlm. 271.

sebuah *logos* atau kebenaran tertentu yang transenden. Dimensi "teologis" dalam dekonstruksi lebih menunjuk pada ketidakmungkinan itu sendiri, yakni ketidakmungkinan untuk membicarakan "Tuhan" – atau berbicara tentang Tuhan – karena pengaruh dan efek dari *différance* yang muncul dari penghormatan akan Yang Lain, *tout autre*, Yang Lain sama sekali daripada yang-lain. Dekonstruksi telah memperlihatkan bahwa ketidakmungkinan untuk mencapai kebenaran (atau kebenaran sebagai yang-tak-mungkin) berasal dari tidak adanya lagi horizon pemaknaan yang dapat kita bangun untuk mengetahui kebenaran. Horizon itu telah hancur (atau setidaknya tertunda) karena kebenaran dalam teks – kebenaran yang diinvensi dalam tekstualitas *différance* tulisan – tidak pernah hadir selain sebagai jejak yang terus menunda kemungkinan untuk mencapainya.[20] *Sans savoir, sans voir, sans avoir.*

Seluruh "filsafat" Derrida hampir semuanya lahir dari penghayatannya akan yang-tak-mungkin ini. Dalam tulisan-tulisannya, Derrida selalu bicara tentang iman akan yang-tak-mungkin. Di sana Derrida merasakan hasrat yang "lain", hasrat dan gairah religius yang melampaui dogma – sebuah kerinduan spiritual yang tak terbahasakan akan "Ilah" yang tak-mungkin untuk diketahui. Jika kita mencermati tulisan-tulisannya, sekilas kita akan membaca pengalaman religius Derrida dengan agama

[20] Jauh sebelum Derrida berbicara tentang agama, Heidegger sudah lebih dulu memulainya melalui ceramah-ceramahnya pada 1920. Heidegger membaca bahwa status ontologis agama dan "Tuhan" telah disterilkan dalam metafisika Barat dari pengaruh destruksi sehingga tidak mungkin untuk dipertanyakan atau dipersoalkan kembali. Akibatnya, ketika Nietzsche datang dengan nihilismenya, meetafisika mengalami ketegangan dilematis, antara "menyelamatkan" Tuhan dengan menariknya ke wilayah dogma atau membebaskan Tuhan dengan memerangkapnya ke wilayah lain yang tak kalah "dogmatis": Akal (*cogito*). Namun, dogmatisme religius dan rasionalisme metafisik tidak dapat menghadapi tantangan nihilisme. Nihilisme akan tetap menjadi momok bagi sebagian besar umat beragama. Karena itu, Heidegger memulai pertanyaannya tentang Tuhan dengan memikirkan kembali sejarah ontologi, asumsi-asumsi kehadiran, dan horizon yang memungkinkan umat beragama mendekati Tuhan sebagai yang-tak-mungkin. Lihat, David R. Crownfield, "The Question of God: Thinking after Heidegger", *Philosophy Today*, (40), Musim Semi 1996, hlm. 48.

Yahudi yang dianutnya sejak kecil, dan bagaimana lambat-laun ia "melampaui" agama itu dan beralih masuk ke dalam "agama tanpa-agama", agama yang lahir dari kegairahan total akan Yang Ilahi, Yang Tak Mungkin. "Agama tanpa-agama" tentu bukanlah agama dalam pengertiannya yang konvensional. "Agama" ini lebih merupakan pengalaman religius dan cara-pandang kita dalam mendekati Yang Ilahi sebagai Yang Tak Mungkin. Perbedaan yang membuat "agama" ini unik adalah penekanannya pada gairah total akan Yang Ilahi sebagai *the wholly other* yang tidak mungkin dibahasakan, melampaui pengetahuan, dan tak terterjemahkan (*untranslatable*). Gairah inilah yang membutakan iman kita, membuat kita hanya bisa berkata—dalam kata-kata Derrida—"*je ne sais pas, il faut croire*" (saya tidak tahu apa-apa, saya hanya bisa beriman). Kebutaan ini merupakan konsekuensi dari dimensi "teologis" dalam dekonstruksi, di mana tak ada lagi pengetahuan atau kesadaran yang menerangi hubungan kita dengan Yang Lain. Kita sepenuhnya tenggelam dalam kegelapan dan membiarkan Yang Lain tak terjamah oleh kekerasan yang terpancar dari penglihatan kita.

"Agama tanpa-agama" tidak menafikan hadirnya institusi agama yang selama ini kita temui dalam sejarah. Ia lebih merupakan sebuah undangan menuju keberagamaan baru dan upaya untuk memaknai pengalaman religius dalam kaitannya dengan Yang Ilahi. "Agama tanpa-agama" hanya ingin melampaui tradisi atau institusi agama dan membebaskan pengalaman religius kita dari keterbatasan tradisi atau institusi agama itu sendiri. Pengalaman ini menuntut umat beragama untuk menjalani keberagamaan mereka dengan penghayatan tinggi akan ketakterbatasan Tuhan dan keterbatasan bahasa manusia. Menghayati agama jelas lebih dari sekadar beragama dengan menganut dogma atau melaksanakan ritual yang diwajibkan oleh institusi agama. Menghayati berarti mempertanyakan, menggugat, dan menjadikan keimanan kita sebagai eksperimentasi terus-menerus untuk menguji pengalaman kita dengan Yang Ilahi. Di sana tak ada "iman" yang selesai. Iman selalu berproses dan tak pernah punya akhir.

Bagi Derrida, makna religius kehidupan harus bertolak dari pergulatan diri dengan ketidakpastian yang radikal, kejutan-kejutan yang tak teramalkan, atau risiko yang sewaktu-waktu muncul dan membuat keimanan goyah. Pergulatan ini hanya mungkin apabila seorang religius membuka diri terhadap masa depan yang absolut, yakni masa depan yang tidak dapat diantisipasi pada masa sekarang. Di masa depan yang jauh itu, iman akan selalu diuji dengan pengalaman-pengalaman baru yang mungkin jauh lebih radikal. Tantangan masa depan yang tak terbatas itu tidak mungkin dirangkum dalam kekinian atau kemungkinan-kemungkinan yang dibentuk oleh masa sekarang (*temporal present*) atau kehadiran kita pada saat ini. Dengan kata lain, masa depan absolut merupakan penundaan terhadap kehadiran.

Dekonstruksi berpangkal dari keterbukaan iman kepada masa depan absolut. Dengan semangat ini, seorang religius menyambut masa depan itu sebagai momen apokaliptik bagi datangnya sang *Other* yang ditunggu, yang tak teramalkan dan melampaui batas-batas horizon antisipasi kita—sesuatu yang kemungkinannya tidak dapat kita tebak atau kita bayangkan. *The Other* ini adalah sesuatu yang mustahil, yang tak mungkin, atau yang belum-mungkin. Karena itu, kedatangannya akan menjadi momen yang sangat mengejutkan dan menggetarkan. Datangnya *the Other* melampaui kemungkinan-kemungkinan dan mengubah iman kita menjadi tak-mungkin. Pada momen ini, iman menjadi amat berisiko, rentan, tak stabil, dan penuh ketak-pastian. Iman menjadi pertaruhan akhir yang menggerakkan kita menuju masa depan yang terbuka. Iman kehilangan kendalinya karena pesona *the Other* yang tak terbahasakan oleh pengalaman religius yang biasa. "Agama" Derrida adalah agama apokaliptik, yakni iman yang terbuka kepada *the Other*, yang mempersilakan *the Other* datang dan membuat religiositas kita menjadi tak-mungkin, dan yang menjadikan iman kita sebuah lawatan tanpa akhir menuju yang-tak-mungkin.

Viens! **(Datanglah!)**

Sesuatu sedang datang
Datanglah
Sesuatu yang tak teramalkan dan tak terpahamkan
Datanglah
Yang Sepenuhnya Lain [*tout autre*]
Datanglah
Biarkan setiap orang berkata,
Datanglah
Kepada setiap pemberian
Datanglah, ya, ya,
Amen.

(Fragmen dari *The Book of Elie*)[21]

Struktur awal, atau *archi-writing*, dari ajakan apokaliptik ini terletak pada kata *viens*, "datanglah!". Derrida memberikan penekanan tersendiri pada kata ini untuk menunjukkan nada apokaliptik yang dekonstruktif terhadap kehadiran dan terbuka kepada masa depan absolut. Kata ini, menurut Derrida, membuka permainan dekonstruktif yang radikal terhadap pemahaman logosentris tentang agama, iman, dan bahkan filsafat itu sendiri. Kata "*viens*" tidak dapat diurai atau diinterpretasikan dalam sebuah penjelasan memadai, karena kata ini adalah suatu *alamat tanpa subjek*: kita tidak tahu siapa yang berbicara atau kepada siapa kata itu diarahkan. Tidak ada dialog, dialektika dua subjek, atau *Aufhebung* dalam kata itu.[22] *Viens* menunda

[21] Caputo, *The Prayers and Tears ...*, him. 69.

[22] Derrida menyebut nada apokaliptik pada *viens*, yang membuka kepada Yang Lain, juga terdapat pada hal-hal lain yang bagi Derrida tidak dapat ditematisasi ke dalam konsep, seperti "teks", "tulisan/penulisan", "jejak", "*différance*", "hymen", "suplemen", "*pharmakon*", "*parergon*", dan seterusnya. *Viens* tidak menunjuk pada esensi yang terpancang pada satu pengertian yang pasti, sehingga lebih tepatnya bila "kata" ini (kalaupun kita masih menyebutnya "kata") jadi penanda bagi "hiperesensialitas Tuhan", yakni ketidakmungkinan mendekati Tuhan karena ketaknamannya sebagai *tout autre*. Lihat, Derrida, "Comment ne pas parler: Dénégations", dalam, *Psyché ...*, him. 536.

semua pengandaian kita tentang adanya suatu *origin* atau *telos*. *Viens* tidak bisa disituasikan secara temporal, karena tekanan pada kata ini melampaui horizon waktu yang bergerak linear dari masa sekarang ke masa depan. Tekanan imperatif pada *viens* tidak dapat disituasikan dalam horizon pemahaman, kecuali jika sepenuhnya ia menghadap ke masa depan absolut dan menerima keterbukaan kepada *the Other* secara absolut pula.

Kata *viens* terkait langsung dengan dua derivatnya, yakni *venir* ('datang', *come*) dan *à venir* ('datang-menuju', *in-coming*). Kedua kata ini memiliki struktur yang amat kompleks. *Venir* dan *à venir* menunjukkan bahwa "kedatangan" *the Other* tidak pernah dapat diantisipasi; ia melampui momen-momen kehadiran dengan menciptakan sebuah suspensi yang secara tiba-tiba membuat regularitas yang kita bangun berantakan dan tak mungkin dibangun lagi. Nada apokaliptik dari kata ini terletak pada huruf *à* (*in-...*) pada *à venir* (*in-coming*), yang mengisyaratkan sebuah kejutan, kedatangan yang secara tiba-tiba memasuki tatanan waktu yang kita antisipasi, dan membuat segalanya retak. Efek emosional dari ketiga kata ini—*viens, venir, à venir*—membentuk sebuah struktur waktu yang terbuka menuju masa depan absolut. Dalam hal ini, "waktu" tidak lagi dapat dipahami secara linear atau teleologis. "Waktu" lebih menunjuk pada pengalaman yang-tak-mungkin dengan *the Other*, yang selalu berubah dan "memeristiwa" (*événement, é-venir*) karena keterbukaannya yang absolut.[23] Selain memberikan efek apokaliptik, ketiga kata

---

[23] Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, terj. Eric Prenowitz, (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), hlm. 68. Bdk. Caputo, *The Prayers and Tears ...*, hlm. 72. Peristiwa *viens* mendahului dan memanggil peristiwa. Panggilan apokaliptik kepada *the Other* tidak bermula dari sebuah peristiwa yang akan datang dalam pengertiannya yang biasa, tetapi memeristiwa dalam yang-akan-datang, yang tidak dapat dipikirkan dalam kategori peristiwa. *Viens* menunjuk pada *tempat*: sebuah tempat yang bukan-tempat (*non-lieu*), sebuah wilayah enigmatik yang menembus kutub-kutub kategoris filsafat dan onto-teo-eskatologi; tempat yang mewaktu dalam masa depan absolut menuju yang-tak-mungkin. *Viens* adalah penanda dari "ke-menuju-an" kepada sesuatu yang tak ternamai. Lihat, Jacques Derrida, "Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", terj. John P. Leavey Jr., *Semeia*, (23), 1982, hlm. 93.

ini juga menunjuk pada pengalaman aktif untuk menanggapi masa depan absolut dengan menyambut kedatangan *the Other*. Kedatangan *the Other* tidak dapat diramalkan, dan karena itu selalu bersifat "inventif": *the Other* menuntut kita untuk aktif memanggilnya. "Invensi" (kata ini terkait dengan *in-venir, in-coming*, kedatangan [*venue*] sesuatu yang sedang datang) adalah panggilan kepada *the Other* yang tidak pernah hadir, tetapi yang suatu saat nanti pasti akan datang. Menurut Derrida, dekonstruksi adalah panggilan itu sendiri, yang berkata *viens* kepada *the Other*, dan menjadikan iman kita sesuatu yang benar-benar tak-mungkin: *"To prepare oneself for this coming* (venue) *of the other is what can be called deconstruction."*[24] Dengan demikian, dekonstruksi memiliki wajah ganda: ia aktif sekaligus pasif, mengharap sekaligus menunggu, memanggil sekaligus diam, menatap penuh cemas sekaligus menutup mata dalam-dalam, menghanyutkan diri ke dalam pengalaman apokaliptik yang gelap, berbahaya, dan menyimpan sejuta misteri.

Datanglah
Kepada setiap pemberian
Datanglah, ya, ya.
Amen.

Struktur aktif dari masa depan absolut yang dijanjikan oleh *the Other* diteguhkan dalam sebuah afirmasi mutlak: *Datanglah, ya, ya.* Hal ini mengingatkan kita pada Nietzsche, yang menganjurkan agar kita berkata "ya" kepada hidup, belajar mencintai hidup (*amor fati*), dan mengafirmasi kepuasan puncak yang kita alami saat kita tergugah menghadapi ketakmungkinan dan kejutan-kejutan yang tak teramalkan dalam hidup. Afirmasi pada *ya, ya* membentuk sebuah struktur percakapan yang tak dapat dijelaskan asal usulnya. Kita tidak bisa menentukan apakah kata *ya* yang pertama adalah "jawaban" dari *the Other*, tanggapan

[24] Caputo, *ibid.*, hlm. 73.

dari seruan *datanglah* yang kita tujukan kepadanya, ataukah penegasan bagi seruan kita, yang "dijawab" oleh *the Other* melalui *ya* yang kedua. Ketidakmungkinan-menentukan ini (*undecidability*) melekat pada afirmasi mutlak akan *the Other*, pada dekonstruksi, pada iman yang terbuka kepada *the Other*. Pengulangan *ya* melampaui horizon pemaknaan karena kegandaannya yang tak pasti. Struktur *ya* yang terbuka dan tak stabil ini juga ditemukan pada kata *Amen* yang menutup bait terakhir dari fragmen di atas.

Kata *Amen*, dalam bahasa Ibrani, juga merupakan sebuah penegasan. Kata ini banyak digunakan dalam tradisi agama Ibrahimi untuk mengungkapkan kesediaan kita untuk menaati perintah Tuhan sekaligus memohon agar Tuhan mengabulkan keinginan kita. *Amen* tidak mempunyai makna yang pasti karena ia aktif sekaligus pasif. Dalam tradisi Islam, misalnya, *Amen* (atau *Amin*) tidak menunjuk pada suatu pengertian tertentu, selain sebagai ungkapan akan rasa terima kasih kita dan harapan agar Tuhan berkenan menjawab seruan kita. Dengan kata lain, *Amen* hanyalah penanda yang tidak punya alamat. Penanda yang bertaut dengan penanda-penanda lain yang tidak memiliki referens yang pasti. Sebuah kata yang mirip dengan *Amen* adalah kata *Om* dalam tradisi Buddhis yang diucapkan sebagai "mantra" untuk mengasah ketajaman intuisi dalam meditasi. *Om* tidak punya makna apa-apa. Kata ini tidak menunjuk pada suatu pengertian tertentu. Tetapi, kata ini dapat membantu seseorang yang tengah bermeditasi untuk mengosongkan pikiran, dan dalam keadaan suwung itu suatu proses pemaknaan menyeruak dan bergerak menjangkau seluruh alam semesta yang tak terbatas. *Om* barangkali apa saja yang menyentuh misteri dan keakbaran Tuhan. Ia tak mesti menunjuk apa-apa.[25] Begitu pula dengan *Amen*. Semua ini memperlihatkan betapa pengalaman religius melampaui bahasa dan bahkan metabahasa (imbuhan

[25] Goenawan Mohamad, "Syair dan Tafsir", dalam, *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*, (Jakarta: Grafiti, 2002), hlm. 181–182.

meta- di sini masih bernuansa "kehadiran"), dan menciptakan sebuah imaji yang terbuka kepada *the Other* dan sebuah imajinasi akan yang-tak-mungkin, yang tak terbatas.

Pengalaman apokaliptik dengan *the Other* (*the wholly other*) mentransendensi keterbatasan bahasa manusia karena ketidakmungkinan dari *the Other* itu sendiri untuk dinamai dengan sebuah sebutan yang memadai. Karena itu, pengalaman dengan *the Other*, selain apokaliptik, juga apofatik, yakni menghindari upaya apa pun untuk mengatributkan sebuah nama kepada *the Other*. Barangkali karena nama itu sendiri lahir dari keinginan kita untuk mendekati *the Other* dengan bahasa yang kita yakin memadai untuk menjelaskannya, sementara bahasa yang kita gunakan mengandung keterbatasan-keterbatasan yang diakibatkan oleh *différance*—perbedaan yang terus menunda. Dengan demikian, bahasa menjadi tak-mungkin, dan setiap keinginan untuk menamai *the Other* akan selalu mengalami penundaan dan tidak akan pernah berhasil mengatributkan sebuah nama bagi *the Other*. Ketidakmungkinan untuk mendekati *the Other* dengan nama ini didorong oleh keinginan untuk menghormati "kelainan" *the Other* dari pengaruh pengetahuan, penglihatan, dan hasrat untuk menguasai dan "memiliki dirinya" pada diri kita. *Sans savoir, sans voir, sans avoir*. Sikap respek akan *the Other* menuntut kita untuk "menjaga namanya" dan berkata "tidak" pada setiap upaya apa pun untuk menamainya, atau menyebutnya hanya dalam satu nama. Teologi apofatik ini diringkas Derrida dalam satu parafrasanya yang terkenal: *Sauf le nom*, "Jagalah nama [*the Other, the wholly other*]".[26]

Apofatisme ini, seperti diakuinya sendiri, adalah bentuk dari teologi negatif yang akan terus membayangi pemahaman logosentris kita akan Yang Ilahi.[27] Teologi *ex negativo* dimulai

---

[26] Jacques Derrida, *Sauf le nom*, (Paris: Galilée, 1993); Caputo, *The Prayers and Tears ...*, hlm. 42.

[27] Iman sebagai sebuah tesis digugat di sini. Dengan bersikap apofatik terhadap Ilahi, terhadap "Tuhan" (kalaupun kita masih bisa menyebutnya, dengan segenap keunikan dan singularitasnya), iman dipertanyakan hingga tahap yang

dengan sebuah penampikan untuk berbicara (Derrida menulis sebuah esai tajam tentang hal ini, "How Not to Speak: Denials") tentang *the Other (the wholly other)* karena ketidakmungkinan kita untuk menjangkau "kelainan" *the Other* dan keharusan untuk menjaga keunikannya. Kedatangan *the Other* pada momen apokaliptik akan tampak mengejutkan dan membuat segala upaya kita untuk membicarakannya sirna seketika. Pembicaraan menjadi tak berarti lagi, karena kita sepenuhnya tenggelam dalam kerinduan akan masa depan yang absolut, yang tak mungkin untuk diramalkan atau dikalkulasi dengan konsep yang kita miliki. Pembicaraan ingin kepastian, dan kepastian itu tak pernah ada dalam masa depan absolut. Ketakpastian membuat pembicaraan tentang *the Other*-yang-akan-datang menjadi tak mungkin. Pembicaraan juga sebuah desakan untuk "menaklukkan" masa depan itu agar kita terhindar dari ketakmenentuan. Sementara, masa depan absolut adalah masa depan yang sepenuhnya terbuka, melampaui cakrawala yang dapat kita ketahui, dan memiliki struktur yang sama sekali tak terbatas. Ini semua membuat pembicaraan tentang "Tuhan" menjadi tak mungkin. Masa depan absolut terdiri atas momen-momen *différance* yang menunda kemampuan kita untuk berbicara.

Berbagai ketidakmungkinan ini sebenarnya sudah ditegaskan ketika kita mengafirmasi kedatangan *the Other* pada detik-detik apokaliptik *viens*. Afirmasi ini ("*Datanglah, ya, ya*") menegaskan dua hal sekaligus: pengakuan akan keterbatasan bahasa untuk berbicara tentang *the Other* dan penerimaan sepenuhnya akan kedatangan *the Other*. Struktur ganda ini dapat kita temukan pada salah satu ungkapan yang kita gunakan untuk menyebut "Tuhan" dalam tradisi Yahudi: *Yahweh*. Angelius Silesius, seorang mistikus dan pengarang lagu mistik terkenal

---

paling radikal, karena kita benar-benar dihadapkan pada misteri yang sama sekali tidak kita ketahui. Dalam apofatisme, iman memang berisiko terjatuh dalam ateisme, tetapi di sisi lain, dengan berkata "tidak" kepada setiap upaya menamai Yang Sepenuhnya Lain (*tout autre*), iman benar-benar terbebaskan dari belenggu konsep atau dogma. Lihat Derrida, *Sauf le nom* ..., hlm. 15–16.

"The Unknowable God" (*Der unerkandte Gott*)—lagu yang bagi Derrida tampak bergema di sepanjang perjalanannya menuju yang-tak-mungkin—berkata: "*Jahweh spricht nur immer 'Ja'*", "Yahweh hanya senantiasa berucap satu: '*ya*'".[28] Struktur afirmasi ini terletak pada tiga huruf '*Jah-*' pada *Jah-weh*, yang berarti 'ya'. Penegasan ini penting, karena ternyata sebuah nama untuk ilah yang pernah ada dalam sejarah agama-agama sejak awal terstruktur dari keterbukaan akan masa depan apokaliptik. *Yah-weh* juga sebuah pengakuan, sebuah afirmasi akan keterbatasan bahasa untuk mempersepsikan *the Other*-yang-akan-datang. Imbuhan *Jah-* pada *Jahweh* mempermainkan dua wajah ganda penegasan ini, yang memiliki nada apokaliptik sekaligus apofatik:

> Tuhan berkata kepada Musa, "Akulah *ya*." Dia kemudian berkata, "Dengan demikian, Engkau akan berkata kepada orang-orang Israel, 'Akulah *ya* yang telah dikirim kepada kalian. Yang Tak Mungkin, Yang Akan Datang.'" (Keluaran 3:14).

Yah-weh mungkin hanyalah nama bagi sesuatu yang disembah, nama yang disebut-sebut dalam sebuah tradisi yang memiliki lingkup sejarah dan kebudayaan yang terbatas, yakni agama Yahudi. Namun, bagi Derrida, "nama" ini ("nama" yang bukan nama dalam pengertian biasa), kendati lahir dari satu konteks sejarah dan tradisi Yahudi, menyadarkan kita akan sesuatu yang tak terbatas, *the Other* yang mentransendensi sejarah dan tradisi, dan memberikan inspirasi yang tak kunjung habis tentang kedatangan apokaliptik *the Other* dalam sebuah momen yang tak terduga. *Yah-weh* adalah penanda yang barangkali memang tidak memadai untuk menjelaskan *the Other*-yang-akan-datang itu. Tetapi, kata ini memberikan sugesti yang amat kuat yang merangsang kita untuk menghadap sepenuhnya ke masa depan absolut. Afirmasi *ya*, seperti difirmankan Yahweh, adalah penegasan akan masa depan ini dan ketakmungkinan untuk

---

[28] Derrida, "Nombre de oui", dalam, Derrida, *Psyché* ..., hlm. 640; Caputo, *The Prayers and Tears* ..., hlm. 26.

mengantisipasi kedatangan *the Other*, "Yang Tak Mungkin, Yang Akan Datang".

Di sini, pada dua momen apokaliptik dan apofatik ini, Derrida berbicara tentang tema yang dulu pernah disinggung oleh Levinas: sebuah undangan menuju Yang Lain sebagai ajakan untuk berbuat adil dan melakukan kebaikan. "Benang merah" yang mempertautkan Levinas dan Derrida ini menarik untuk dikaji. Seperti halnya Levinas, Derrida juga berbicara tentang etika yang mendahului metafisika karena ketidakmungkinannya untuk direduksi. Etika ini merupakan struktur awal (*Ur-struktur*) dari setiap perjumpaan kita dengan Yang Lain; sebuah etika yang berangkat dari "pikiran yang murni heterologis" (meminjam kata-kata Levinas),[29] yang mengajak kita meninggalkan interioritas ego menuju alteritas absolut Yang Lain. Derrida mengakui kontribusi Levinas pada teologi apokaliptiknya, karena pada Levinas perjumpaan dengan Yang Lain juga terkait dengan waktu dan masa depan yang tak terbatas. Levinas menjadikan momen perjumpaan dengan Yang Lain sebagai pintu pembuka menuju "masa depan eskatologis" yang mengatasi kemungkinan. "Waktu," kata Levinas, "di mana mengada yang tak terbatas dihasilkan, melampaui yang-mungkin."[30] Dengan demikian, momen perjumpaan dengan Yang Lain tidak sekadar memiliki dimensi etis, melainkan juga dimensi eskatologis. Dimensi terakhir inilah yang diradikalkan lebih jauh oleh Derrida melalui momen apokaliptik *viens* yang bergerak melampaui horizon kemungkinan dan menandai lahirnya sebuah transgresi menuju Yang Lain. Pergerakan ini, meminjam ungkapan Levinas, adalah "gerak melampaui batas" (*passage des frontières*)[31] yang mengundang kita untuk menyeberang menuju tanah asing, sebuah wilayah tandus yang tak terjamah (*le pas au-delà*).

---

[29] Caputo, *ibid.*, hlm. 23.

[30] Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis, (Pittsburg: Duquesne University Press, 1969), hlm. 281.

[31] Caputo, *The Prayers and Tears ...*, hlm. 26.

Pada Levinas, waktu direntang sedemikian rupa menuju masa depan yang tak terbatas namun akan segera datang, dan kedatangannya tidak dapat diduga-duga. Itulah *eskhaton*. Waktu eskatologis memelarkan waktu yang kita alami dengan menundanya hingga batas yang tak tentu, di masa depan yang jauh dan benar-benar tak dapat kita rengkuh. Dalam tradisi religius, *eskhaton* sering kali diidentikkan dengan "hari kiamat". Gambaran ini sedikit membantu. Hari kiamat adalah peristiwa yang tidak pernah diketahui kapan akan terjadi, dan tidak seorang pun—bahkan nabi—yang pernah mengabarkan hal itu. Ketidaktahuan kita dan tidak adanya kabar yang memungkinkan kiamat itu untuk diketahui membuktikan bahwa hari kiamat benar-benar tak dapat kita antisipasi. Kedatangannya tak akan pernah kita duga. Kita bahkan tidak tahu apa yang harus kita lakukan. Kita terperangkap dalam ketakpastian dan ketakmenentuan. Akan tetapi, agama—dan tradisi religius mana pun—mengajarkan bahwa kita tidak perlu panik dalam menghadapi ketidakpastian hari akhir itu. Sebaliknya, kita, kata agama, harus melakukan sesuatu yang bermanfaat, yang dapat menebus ketakmenentuan itu agar kelak kita selamat dan masuk surga, yakni dengan melakukan kebajikan dan menegakkan keadilan.

Tampaknya demikianlah pesan yang tersirat dari pemikiran Levinas. Pemahaman kita akan waktu eskatologis mestilah membawa kita pada sikap etis yang bermuara pada keadilan dan kebajikan. Seluruh hidup kita, ketika diarahkan oleh waktu eskatologis, akan diabdikan untuk kebajikan dan keadilan. Inilah keutamaan dari waktu eskatologis: konsepsi ini secara langsung terkait dengan ajakan etis. Bagi Derrida, ajakan etis ini bukan ajakan biasa. Ia juga terkait dengan "janji" (*promise*), yakni janji mesianik yang memungkinkan kita mengalami secara otentik perjalanan kita menuju *eskhaton*, menuju Yang Lain itu sendiri. Agama dapat memberikan "janji" itu dengan mengingatkan pemeluknya untuk berbuat baik dan beramal saleh dan menjanjikan surga sebagai balasannya. Agama juga dapat menjanjikan bahwa kiamat itu akan tiba. Tetapi, dalam "agama tanpa-agama"

dan dalam momen apokaliptik yang tak menentu, "janji" sama sekali tidak berhubungan dengan sesuatu yang dijanjikan. "Janji" di sini lebih mengarah pada ketidakmungkinan untuk mencapai yang dijanjikan itu. Dengan kata lain, "janji", ketika dipahami secara mesianik, tidak menjanjikan apa-apa selain ketakmungkinan itu sendiri. Perjalanan menuju masa depan absolut, menurut Derrida, dilalui dengan keinginan untuk memenuhi janji yang tak akan pernah tercapai ini. Janji mesianik ini tidak pernah ada dalam waktu eskatologis. Ia hanya dapat dirasakan ketika kita memasuki waktu mesianik, yang tak menentu dan penuh ketakmungkinan. Janji ini, lanjut Derrida, tidak dapat diungkapkan dengan bahasa karena ia adalah "jejak" yang hanya bisa ditangkap oleh "bahasa mesianik": *datanglah, ya, ya.*

> Saya akan bicara tentang sebuah janji, tetapi juga di dalam janji ... Dengan demikian, saya tidak akan bicara tentang janji ini atau janji itu, melainkan janji yang, sesuai dengan keadaannya sebagai yang-tak-mungkin, menggoreskan kita dengan jejaknya dalam bahasa—sebelum bahasa. Dari saat ketika saya membuka mulut saya, saya telah berjanji, atau, lebih tepatnya, janji telah membeslah *saya* yang berjanji untuk berbicara kepada yang-lain, untuk mengatakan sesuatu, dan pada batas ekstrem untuk setidaknya menegaskan atau mengkonfirmasi dengan pembicaraan satu hal ini: kita perlu tetap diam ... Janji ini lebih tua daripada saya.[32]

Janji mesianik tidak terkait dengan momen antisipasi yang ada pada waktu eskatologis. Janji ini berhubungan langsung dengan Rahasia yang tak teramalkan dan tak sekalipun dapat kita antisipasi—Rahasia yang, seperti dikatakan Derrida, telah ada sebelum bahasa, mendahului bahasa, dan memiliki "bahasa-nya" sendiri yang berbicara kepada kita ketika kita diam dan tidak berbicara apa-apa tentang *the Other* atau masa depan absolut yang akan datang. Janji mesianik bahkan mendahului momen ketika saya diam dan bersikap apofatis, karena masa depan yang dijanjikan oleh janji ini dan kedatangan *the Other* yang sama sekali tak terduga sepenuhnya berada dalam

[32] Dikutip dari Caputo, *ibid.*, hlm. 29-30.

keheningan absolut yang mendahului segala bentuk kategori pengetahuan, kehadiran, pembicaraan, atau bahkan diam itu sendiri. "Janji dari sesuatu yang akan saya bicarakan akan selalu luput dari tuntutan kehadiran ini. Ia lebih tua daripada saya atau kita. Dalam kenyataannya, janji itulah yang memungkinkan setiap kehadiran yang hadir untuk hadir. Bahkan jika saya memutuskan untuk diam ... diam ini pun tetaplah suatu bentuk dari pembicaraan."[33]

Janji mesianik berada di luar bahasa, tetapi menorehkan jejaknya dalam bahasa yang lebih tua daripada pengalaman kita dengan dunia dan membentuk kemungkinan-kemungkinan dalam menghadapi masa depan absolut. Janji ini, jika kita memakai ungkapan Heidegger, adalah "bahasa yang berbicara kepada kita" (*die Sprache spricht*), yang mendahului pembicaraan dan bahasa yang kita gunakan – bahasa yang merupakan *archi-trace* dari pengalaman kita dalam berbahasa dan bahkan kemampuan kita untuk mengungkapkan sesuatu dengan bahasa, "bahasa [yang] telah bermula tanpa kita, di dalam diri kita, dan sebelum kita."[34] Janji mesianik tidak dapat dinilai dari pemenuhannya akan yang dijanjikan, karena yang dijanjikan adalah ketidakmungkinan itu sendiri, yakni masa depan *the Other* yang benar-benar tak dapat kita antisipasi dengan ukuran-ukuran waktu yang biasa.

Dalam waktu eskatologis, munculnya *eskhaton*, meski tidak dapat diramalkan, masih memberikan jaminan kepada kita selama kita masih berkomitmen untuk melakukan perbuatan etis. Akan tetapi, dalam waktu mesianik, waktu yang sepenuhnya lepas dari tangkapan ramalan kita, tak ada lagi jaminan yang memberi kita rasa aman. Dalam melangkah di dalam terowongan waktu mesianik, kita sepenuhnya disituasikan oleh ketakmungkinan, dan proyeksi-proyeksi kita akan masa depan

[33] *Ibid.*, hlm. 30.

[34] *Ibid.*, hlm. 31. Bdk. John D. Caputo, "The Good News about Alterity: Derrida and Theology", *Faith and Philosophy*, vol. 10, no. 4, Oktober 1993, hlm. 459.

menjadi tak berarti di hadapan yang-tak-mungkin ini. Waktu mesianik merupakan negasi terhadap peristiwa (*pas de événement*), di mana segala peristiwa yang (mungkin) terjadi sepenuhnya terbawa ke dalam arus ketakmungkinan-ketakmungkinan.

Menghadapi pelbagai ketakmungkinan itu, apa yang dapat kita lakukan? Bukankah antisipasi telah menjelma menjadi yang-tak-mungkin dan benar-benar mustahil? Bukankah pula tak ada lagi jaminan yang memberi kita secuil rasa aman untuk berlindung dari badai masa depan absolut? Menurut Derrida, kita tidak lagi bisa melakukan apa-apa, karena memang tak ada lagi yang tersisa. Kalaupun ada yang tertinggal, jejak yang masih menunda (*restance*), itu adalah iman dan harapan akan yang-tak-mungkin. Namun, iman juga sebuah ketakmungkinan, sehingga iman tidak dapat diproyeksikan kecuali ke masa depan absolut yang juga berupa ketakmungkinan.

Lalu apa yang dapat kita lakukan? Pasif, bersikap pasif secara absolut. Tepat di titik ini Derrida menegaskan kedekatannya dengan Maurice Blanchot, filsuf Yahudi yang beberapa pikirannya meradikalkan gagasan Levinas.[35] Blanchot mengatakan bahwa sikap pasif kita terhadap kedatangan yang-tak-mungkin adalah bentuk perlawanan terhadap masa depan yang dibentuk oleh kekinian-kekinian kita. Waktu mesianik sepenuhnya tidak teramalkan, dan keberadaannya yang tak-mungkin bahkan tidak dapat diantisipasi oleh kemungkinan-kemungkinan, seperti diyakini oleh Heidegger. Bagi Blanchot, waktu mesianik hanya menuntun kita pada satu hal: "pasivitas radikal" (*radical passivity*), ketika kita hanya bisa menatap masa depan absolut dalam

[35] Blanchot adalah kawan karib Derrida dan Levinas. Saat ia meninggal di usianya yang ke-95, 20 Februari 2003 lalu, Derrida memberikan ceramah perpisahan yang mengharukan tentang sosok dan kiprah pemikirannya. Blanchot tergolong salah seorang penulis Prancis garda depan. Karya-karyanya menjadi "bacaan wajib" sebagian filsuf terkemuka di Prancis, seperti Sartre dan Derrida sendiri. Blanchot bertemu dengan Levinas pada 1923 dan bersahabat dekat dengannya. Namun, ia baru bertemu dengan Derrida lama sesudah itu, sekitar Mei 1968, ketika meletus revolusi mahasiswa di Prancis. Lihat, Douglas Johnson, "Obituary: Maurice Blanchot", *The Guardian*, 1 Maret 2003.

keadaan sekarat (*le mourir*).[36] Apa yang kita bayangkan ketika kita sekarat? Kita tidak dapat sepenuhnya hidup, namun kita juga tidak dapat sepenuhnya mati. Hidup kita berada di antara dua hal berlawanan (*the in-between*) yang tak terdamaikan, namun saling menyapa dalam suatu momen. Orang yang sekarat melihat kematian di seberang sana—kematian itu, ia tahu, akan datang menghampiri dirinya, namun kematian yang dilihatnya pada saat itu ada-di-sana (*au-delà*) dan tak dapat dia seberangi. Namun apa yang dia lakukan ketika melihat kematian itu? Bukankah ia hanya bisa pasrah? "Kepasrahan" adalah wujud dari ketidak-berdayaan akan masa depan absolut, akan *the Other* yang-akan-datang. Namun, kepasrahan selalu mengandung gairah dan keinginan. Ketika kita pasrah, gairah untuk menjemput *the Other* yang tak terbatas itu akan tetap dan terus menyala. Kematian tidak dilihat sebagai batas dari kehidupan, melainkan momen bagi perjumpaan kita dengan *the Other*. Dalam hal ini, kepasrahan lebih tepat dikategorikan sebagai bentuk dari transgresi, yakni bergerak melampaui horizon kehidupan atau kematian (horizon kemungkinan-kemungkinan) dengan kesabaran (*patiens*) yang sepenuhnya pasif dan hasrat yang tidak aktif merengkuh masa depan (*agens*). Derrida berkata, "Transgresi melampaui dengan gairah, kesabaran, dan pasivitas; senantiasa melampaui diri kita yang paling pasif dalam 'sekarat di bawah terang ajal'."[37]

Drama kematian, ekstasis yang membayangi detik-detik terakhir kehidupan, membuat orang yang sedang dirundung ajal hanya bisa berkata "ya" kepada hidup dan kematiannya. *Datanglah, ya, ya* – Datanglah, *the Other*, kematian, dan tinggallah kehidupan, sisa-sisa dari kehadiran. Dengan berkata begitu, seorang yang sekarat tengah menegaskan masa depan absolut yang sepenuhnya tak kuasa dia undang kecuali dengan afirmasi Nietzschean: *ya, ya*. Ketika sekarat, kedatangan *the Other* akan sangat berarti melebihi yang lain. Di sanalah ego sampai pada

[36] Caputo, *The Prayers and Tears* ..., hlm. 78.
[37] *Ibid.*, hlm. 82.

titik nadirnya yang terakhir; perjumpaan dengan *the Other* (Blanchot menyebutnya "dia-anonim", *le 'il'*) tak lagi memungkinkan ego (*the 'moi'*), aku absolut, membangun totalitasnya.[38] Ego telah mencapai titik finitnya saat dihadapkan pada kematian. Saat-saat darurat menjelang kematian, bagi Blanchot, merupakan momen etis yang mempunyai dimensi apokaliptik dan apofatik sekaligus. Momen ini juga menghampar jauh ke masa depan absolut dan waktu eskatologis. Momen ini tidak menuntut apa-apa kepada ego yang telah sekarat selain berbuat keadilan kepada *the Other* dan membiarkannya datang merebut kehadiran dan totalitas dari ego. Sebuah undangan untuk melakukan kebaikan, untuk menegakkan *facere veritatem*, dalam dunia yang dipenuhi hasrat aktif untuk merengkuh totalitas, itulah yang terjadi pada saat kita sekarat. Blanchot menggarisbawahi bahwa transgresi pada momen etis ini sama sekali bukanlah bentuk dari agresi atau keinginan menguasai *the Other*. Sebaliknya, saat-saat sekarat menandai hilangnya agresi secara total. Transgresi mengawali lepasnya kendali ego untuk mengontrol masa depan yang dikuasai oleh *the Other* — masa depan yang terstruktur dari ketakmungkinan-ketakmungkinan.

Keterbukaan kepada *the Other* adalah etika *in optima forma*. Terbuka kepada kedatangan apokaliptik *the Other* berarti mencintai dan melaksanakan kebajikan, membiarkan *the Other* mempreteli hasrat kita akan keutuhan, hasrat untuk mengutuhkan totalitas egoistis kita. Datangnya *the Other* akan menjadi sesuatu yang sangat dinanti, suatu kesempatan bagi kita untuk bernostalgia — bukan lagi kepada sesuatu yang benar-benar hadir, melainkan sesuatu yang tak-mungkin, yang melampaui batas-batas kehadiran. Momen etis ini, dengan begitu, memberi kita "kompensasi" setelah kita gagal bernostalgia dengan Ada. Nostalgia yang tidak sekadar nostalgia, tetapi juga sikap mengundurkan diri dari kebenaran, membiarkan Ada tersingkap kepada kita melalui yang-tak-mungkin.

---

[38] *Ibid.*, hlm. 83.

Sudah lama kerinduan akan *the Other* itu kita biarkan mengendap di bawah bayang-bayang metafisika. Akibatnya, datangnya momen apokaliptik akan tampak absurd. Selama kita masih berpikir dengan kerangka metafisika yang logosentris, yang sarat dengan fiksi kehadiran, kita tak akan bergerak selangkah dari horizon kita yang mungkin. Kita akan berkubang dalam wilayah kehadiran yang telah kita bangun. Kita lalu melihat bahwa masa depan itu tak pernah ada, dan kalaupun ada, ia hanyalah ilusi dan gagasan "absurd" yang tidak objektif. Kita tidak pernah mampu melintasi *barrier* yang telah menghalangi kita untuk menatap *the Other*. Karena itu, kita akan selalu menoleh ke belakang, ke masa silam, ke *logos* yang telah "lapuk", untuk memperoleh sedikit jaminan dari ketidaknyamanan hidup. Kita akan merasa cukup aman dengan berlindung di balik atap metafisika dari badai lebat yang tercurah dari langit masa depan absolut yang tak terbatas dan gelap gulita.

Sayangnya, iman adalah sebuah laku. Ia tak punya asal atau tepi. Kendati berulang kali kita berusaha menepikannya ke sebuah ranah pengalaman yang konkret, iman akan selalu mengelak dan bergerak kembali ke tengah samudera, berpusar bersama arus angin dan badai taifun. Orang-orang beragama berpikir bahwa dengan beriman, sesuatu yang mereka sebut "Tuhan" akan seutuhnya mereka pahami. Ternyata tidak. Ada yang lepas dan tak tereduksi pada "Tuhan" itu sendiri. Ada Rahasia dan sebuah wilayah enigmatik yang tak terjamah di situ. Bahkan oleh bahasa dan pengalaman. Mungkin sebab itulah iman tidak butuh penjelasan. Mungkin sebab itu pula iman membedakan dirinya dari dogma, ajaran yang dibakukan dalam institusi agama. Iman yang *mysterium tremendum et fascinans* — mungkin beberapa patah kata ini sedikit membantu kita untuk memahami "agama tanpa-agama". Sebuah agama bukan dalam pengertian biasa. Agama yang bahkan tak dapat dimengerti. Agama yang, meminjam kata-kata Caputo, memberi kita "garam kehidupan", yang membuat hidup ini lebih berarti dari sekadar kepura-puraan.[39]

[39] John D. Caputo, *Agama Cinta, Agama Masa Depan*, terj. Martin L. Sinaga (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 2.

4.4. Jejak Ketiga: Masa Depan Tak Terbatas— Etika Historisitas dan Politik Dekonstruksi

Metanarasi, kisah-kisah agung dalam metafisika Barat, dimulai dengan satu titik dan berakhir dalam satu titik: Sejarah. Sejarah, dengan 's' besar, adalah sebuah kontinum yang berdiri tegak dan menjulang. Ia berangkat dari awal yang pasti dan bermuara pada akhir yang pasti pula. Semua ini, dalam metafisika, digambarkan sebagai satu keutuhan tak terpisahkan, bagaikan sebuah benang lurus yang awal dan akhirnya dapat kita pastikan dengan mata telanjang. Lukisan Sejarah yang lurus, dapat diramalkan, dan membentang dari satu ujung ke ujung lain ini punya akarnya yang panjang, dan kita tidak hanya dapat melihat gelagatnya pada gambaran Fukuyama tentang "akhir sejarah", melainkan juga pada proyek besar Barat untuk menjadikan kapitalisme sebagai satu-satunya bentuk masyarakat ideal di masa depan.[40]

Dekonstruksi tentu saja berkepentingan dengan Sejarah yang dibayangkan dengan gaya idealistik semacam ini. Dekonstruksi ingin membuktikan bahwa masa depan ideal tidak akan pernah mungkin, karena Sejarah adalah bentuk dari pemadatan berbagai peristiwa kecil yang kerap kali tak terpahamkan. Dalam berbagai peristiwa yang berpendar itu, Sejarah akan tampak sebagai rangkaian dari kejadian-kejadian yang tak berurutan, diskonti-

[40] Slogan "akhir sejarah" yang dipopulerkan oleh Fukuyama merupakan sisa-sisa dari nostalgia akan kehadiran yang hilang, yang ingin disembuhkan dengan mengidealkan sebuah masa depan absolut yang berpuncak pada satu *telos*, yakni sejarah sebagai pemahaman-diri modernitas. Pandangan Fukuyama ini sangat kental dengan nuansa ideologis yang dilandasi dengan semangat Hegelian dan optimisme berlebihan dalam memandang masa depan. Impian akan "akhir sejarah" secara geopolitik terkait dengan permusuhan Barat terhadap komunisme dan cita-cita sosialisme. Metafisika Barat mewarisi antagonisme klasik ini dengan berusaha semaksimal mungkin untuk mendelegitimasi narasi sejarah Marxian yang kekiri-kirian. Namun, seperti dikemukakan Derrida, sejarah Barat tidak akan selamanya berhasil mengusir "hantu" Marx. Narasi metafisiknya akan selalu dihantui oleh semangat emansipatoris Marx. Hantu Marx terus gentayangan di Eropa. Sebuah ontologi "kehantuan" (*hauntology*) tengah bergerak merasuki kesadaran masyarakat Eropa. Lihat, Jacques Derrida, *Hantu-Hantu Marx*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Bentang, 2000), hlm. 141.

nu, dan patah-patah. Apa yang kita kenal dengan nama "Sejarah" terbentuk dari jalinan hal-hal yang sebenarnya tak berhubungan. Sejarah adalah fiksasi dari pusat-pusat yang menyebar dan punya ruangnya sendiri-sendiri. Namun, kita telanjur melihat sejarah sebagai keutuhan yang lurus, linear, dan teleologis. Sejarah pun menjadi kanon yang dibaca, terus-menerus, sebagai kisah besar, cerita tentang kejayaan *logos*, sang hero.

Dekonstruksi ingin membalikkan bandul sejarah yang telanjur mengakar dalam konsepsi metafisika ketika memandang dunia. Sejarah yang kita terima selama ini adalah sejarah yang dikuasai oleh nostalgia akan masa lalu dan keinginan untuk mengontrol masa depan. Sejarah inilah yang diwariskan oleh modernitas dan semangat Pencerahan. Sejarah ini punya plot yang pasti, dan setiap masyarakat mau tak mau harus bergerak maju sesuai dengan idealisasi plot yang direncanakan. Dalam *gestalt* sejarah semacam ini, perbedaan akan dilihat sebagai ancaman terhadap perkembangan dan kemajuan yang diidamkan. Perbedaan akan tampak sebagai penyimpangan dari rencana semula, dan dengan demikian menjadi krisis yang harus segera ditanggulangi. Konsepsi sejarah ini mendominasi metafisika Barat, dan terbukti bahwa pandangan ini justru membawa modernitas ke ambang kejatuhannya. Dekonstruksi memperlihatkan bahwa perbedaan itu perlu dan tak mungkin dihilangkan. Karena itu, sejarah masa depan, sejarah yang tak lagi dikuasai oleh nostalgia masa lalu dan kehadiran, haruslah dibangun dari penghormatan akan perbedaan. Dengan kata lain, Sejarah yang telah mendekonstruksi narasi tunggalnya dan menjadi sejarah(-sejarah).

Menurut Derrida, berakhirnya modernitas yang serentak dirayakan dengan berakhimya metafisika (*the end of metaphysics*) ditandai dengan pergeseran penting dari Sejarah ke kesejarahan. Di sini kita perlu mencermati perbedaan kunci antara Sejarah (*History*) dan kesejarahan (*historicity*, historisitas).[41] Sejarah

[41] Claire Colebrook, "The Future-to-Come: Derrida and The Ethics of Historicity", *Philosophy Today*, vol. 42, no. 4/4, Musim Dingin 1998, hlm. 347.

dipahami dalam metafisika Barat sebagai "sejarah ideal" (*ideal history*) yang berproses secara teleologis, mempunyai awal dan akhir, dan merupakan bentuk pemahaman-diri Akal (*Reason*) dan penyingkapan Ada secara terus-menerus. Sejarah ideal ini mengandaikan kesadaran bersama dari seluruh umat manusia untuk terus-menerus bergerak ke arah kesempurnaan dengan tujuan-tujuan tertentu yang ingin mereka capai. Sejarah ideal berbeda dengan sejarah faktis atau sejarah empiris (*factical/empirical history*), yakni sejarah sebagaimana dialami oleh individu atau sekelompok orang. Sejarah ini akan selalu berubah, mengalami pasang-surut, dan tidak selamanya konstan; berbeda dengan sejarah ideal yang terus mengalami penyempurnaan.

Seperti dikatakan Husserl, sejarah ideal merupakan *eidos* atau makna ideal dari segala peristiwa. Ia adalah puncak dari akumulasi keinginan dan kesadaran seluruh umat manusia untuk bergerak dengan nilai-nilai yang disepakati bersama. Dari sejarah ideal ini membentang kebenaran yang dapat kita lihat manifestasinya pada sejarah faktis. Misalnya, kalau kita memakai rumusan Kant, sejarah ideal adalah sejarah menuju otonomi dan kebebasan Akal.[42] Untuk melihat bagaimana otonomi ini dijalankan, kita harus melihat sejarah faktis, misalnya bagaimana pergulatan kaum negro di Afrika Selatan untuk memperoleh kemerdekaannya dari penindasan rezim apartheid, atau fakta-fakta sejarah lainnya yang mencerminkan keinginan umat manusia untuk mencapai nilai tersebut. Karena di dalamnya

[42] Kant juga memahami sejarah secara teleologis. Ia melihat pergerakan sejarah sebagai kodrat alamiah dari Alam (*status naturalis*), yang berevolusi dalam pemahaman Akal akan dirinya dan berakhir dengan keberhasilan manusia mencapai kematangannya. Kata Kant, *"All natural capacities of a creature are destined to evolve completely to their natural ends."* Lihat Immanuel Kant, *On History*, ed. Lewis White Beck, (New York: Macmillan, cet VIII 1989), him. 12. Spivak dalam *A Critique of Postcolonial Reason* menyebut Kant sebagai salah satu perumus utama Sejarah sebagai Narasi selain Hegel, yang dikritiknya memiliki kecenderungan-kecenderungan kolonial yang Barat-sentris. Lihat Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present*, (Cambridge: Harvard University Press, 1999), bab 1, "Philosophy".

terjadi banyak pergulatan, tentu saja pemandangan sejarah faktis tidak selamanya sesuai dengan yang diinginkan. Ada banyak tragedi, kegagalan, dan sekian penyimpangan dari *grand design* sejarah ideal. Sejarah faktis bahkan hampir seluruhnya diwarnai oleh tragika, kekerasan, dan bahkan pelanggaran terhadap nilai-nilai ideal yang diperjuangkan bersama-sama.

Akan tetapi, dalam konsepsi metafisika Barat, sejarah ideal tetaplah satu-satunya sejarah yang benar, sementara sejarah faktis hanyalah sisi luar dari sejarah ideal yang tidak memengaruhi pencapaian sejarah ideal. Konsepsi ini ditegaskan sendiri oleh Hegel, yang melihat bahwa sejarah faktis akan mengalami sublimasi dengan meleburkan diri dalam sejarah ideal. Hegel memandang bahwa kegagalan adalah antitesis dari kesempurnaan, namun ia diperlukan karena pada akhirnya ia akan mengalami sublimasi ke tingkat yang lebih tinggi dengan berdialektika.[43] Di sini, kata Derrida, kita menghadapi asumsi metafisik yang memperlakukan sejarah faktis sebagai sesuatu yang eksterior dari sejarah ideal. Eksterioritas ini membuat sejarah faktis tidak lagi diperlakukan sebagai sejarah, tetapi konsekuensi yang harus ada dalam rangka mencapai sejarah ideal. Memperlakukan sejarah faktis sebagai konsekuensi mempunyai implikasi mendalam pada tataran etis, karena dengan demikian kita akan membenarkan sebuah fakta sejarah yang merupakan pelanggaran terhadap cita-cita bersama (katakanlah, keadilan atau kebebasan) sebagai konsekuensi yang *diperlukan* untuk bergerak ke arah ideal. Konsekuensi itu tidak perlu mendapat perhatian serius, karena dengan sendirinya ia akan hilang, digantikan

[43] Hegel, dalam kata-kata Spivak, telah memanipulasi "sejarah (-sejarah)", sejarah yang dihayati sebagai *timing* (waktu yang mewaktu, atau mengalir dalam kemewaktuan), ke dalam Sejarah sebagai Narasi, sebagai Hukum dan Tulisan (*Graph*). Dengan cara demikian, Hegel menempatkan sejarah sebagai Waktu yang bergerak lurus dari masa lalu ke masa mendatang, yang dapat diramalkan dan diantisipasi. Konsepsi sejarah semacam ini, menurut Spivak, merupakan konstruksi subjek kolonial yang menindas, yang lahir dari keinginan "Barat" untuk mengidentifikasi dirinya sebagai Roh, atau penjelmaan satu-satunya dari Roh itu. Lihat Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason* ..., hlm. 38.

dengan capaian-capaian yang lebih positif. Selama beberapa abad, asumsi ini telah menjadi kedok pembenaran Barat untuk memaksakan modernitas kepada masyarakat non-Barat, baik dengan jalan kolonialisme, imperialisme, atau hegemoni terselubung secara politik, sosial, dan ekonomi.

Terlepas dari dampaknya yang luar biasa besar, konsepsi sejarah ideal inilah yang mendominasi pandangan Barat tentang modernitas. Metafisika Hegelian yang amat bertumpu pada dialektika berpengaruh luas terhadap kesadaran-diri masyarakat Eropa dalam menyongsong fajar modernitas. Beramai-ramai orang bicara tentang Hegel. Mereka menafsirkan Hegel dengan caranya masing-masing. Kelompok kanan yang diwakili oleh kaum liberal, seperti Fukuyama, dengan nada optimistis yakin bahwa modernitas adalah "akhir sejarah" dan manifestasi dari sejarah ideal itu sendiri. Sayap kiri Hegelian yang Marxis dan revolusioner mencita-citakan masyararakat sosialis sebagai fase akhir dari sejarah ideal. Masing-masing melandaskan harapannya pada konsep sejarah yang linear dan teleologis. Arus balik posmodernisme menghancurkan impian sejarah ideal yang ditata oleh *Weltanschauung* modernitas, dan sebaliknya menunjukkan betapa masa depan ideal itu hampir tidak dapat dicapai. Kian jelas dari hari ke hari bahwa masa depan yang diidealkan oleh modernitas tampak kacau-balau, fragmenter, dan tidak dapat diantisipasi sepenuhnya. Antinomi yang muncul dari kekacauan global yang saat ini merajalela adalah tidak memadainya konsep sejarah ideal untuk menggambarkan pergerakan historis umat manusia ke depan. Dengan demikian, kita tidak lagi berbicara tentang sejarah. Sejarah sebagai sebuah narasi telah runtuh. Yang ada hanyalah kesejarahan, atau sejarah-sebagai-proses. Dalam *The Specters of Marx*, Derrida menulis: " ... *there where a certain determined concept of history comes to an end, precisely there the historicity of history begins.*"[44]

[44] Colebrook, "The Future-to-Come ...", hlm. 347.

Derrida ingin meyakinkan, melalui dekonstruksinya, bahwa sejarah ideal tidak terpisah dari sejarah faktis. Setiap sejarah yang mengidealkan suatu tujuan-bersama harus mengakui dimensi-dimensi faktis yang membentuknya. Sejarah faktis juga tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang eksterior dari sejarah ideal. Setiap cita-cita yang diimpikan oleh sejarah ideal juga dipengaruhi oleh pasang-surut perubahan (*contingency*). Sejarah ideal, dengan kata lain, tidak netral dari *différance*. Idealitas makna dan kebenaran di dalamnya terstruktur dari perbedaan-perbedaan yang implisit, yang diakibatkan oleh beragam pengalaman eksistensial dari masyarakat atau individu yang bersangkutan. Perbedaan dan perubahan akan selalu melekat pada cita-cita sejarah apa pun. Perbedaan dan perubahan menentukan dinamika dari sejarah, dan kita tidak dapat menepikan begitu saja efek dari perbedaan itu terhadap sebuah cita-cita tertentu.

Perbedaan-perbedaan itu muncul dari pengaruh tulisan (*writing*) dan tanda. Dalam kaitannya dengan sejarah faktis, sejarah ideal, kalau kita meminjam kata-kata Husserl, adalah sejarah makna (*history of sense*). Idealitas makna dan kebenaran yang ada pada sejarah ideal, menurut Husserl, membentuk sejarah transendental (*transcendental history*) yang melampaui segala bentuk sejarah faktis. Sejarah transendental ini adalah asal mula dari konsepsi sejarah yang pernah terpikirkan dalam peradaban manusia. Namun demikian, sejarah transendental itu hanya dapat diungkapkan dengan bahasa, sementara karakter dari bahasa itu sendiri adalah diferensial dan sarat dengan perbedaan. Melalui kritiknya atas fenomenologi Husserl, Derrida ingin menunjukkan bahwa sejarah transendental tidak mungkin ada tanpa dipengaruhi oleh bahasa dan tanda.[45] Sejarah transendental justru dibangun dari sistem diferensial yang diakibatkan oleh perbedaan tanda dan terkontaminasi secara langsung oleh tulisan atau *différance*. Dengan kata lain, sejarah ideal yang

[45] Caputo, *Radical Hermeneutics* ..., him. 126.

ditransendensikan oleh Hegel sebagai sesuatu yang terpisah dari sejarah faktis justru terstruktur dari pengalaman dan dinamika sejarah faktis itu sendiri. Idealitas makna dan kebenaran yang menjadi fondasi utama sejarah ideal bukanlah kulminasi dari perbedaan-perbedaan yang dikompromikan untuk mencapai tujuan tertentu melalui *Aufhebung*. Sebaliknya, idealitas itu dikonstitusi, dibentuk, dan direkayasa dari perbedaan-perbedaan yang tak pernah mencapai sintesis yang mutlak dan final.

Karena itu, Derrida mengajak kita untuk berpikir tentang sejarah sebagai kemungkinan, yakni sejarah yang terstruktur oleh kemungkinan-kemungkinan. Kita tidak bisa lagi berpikir seperti Hegel yang mengatakan bahwa sejarah adalah kepastian absolut yang akan diperoleh dengan mengkompromikan perbedaan-perbedaan ke dalam satu sistem integral yang dapat mewadahi segala-galanya. Hegel ingin meleburkan berbagai perbedaan dalam sistem metafisiknya ke dalam satu sintesis universal, yakni *Aufhebung*. *Aufhebung* ini dapat berupa apa saja: Negara, Masyarakat, Pasar, atau institusi apa pun yang merupakan kompromi dari perbedaan-perbedaan. Hegel membayangkan adanya suatu sistem yang secara metafisik dapat memayungi segala anasir yang berbeda dan merangkulnya menjadi satu. Penalaran dialektis Hegelian ini melihat perbedaan sebagai ancaman yang harus ditanggulangi dengan mengintegrasikannya ke dalam suatu pola yang koheren dan stabil.

Dalam pemikiran Hegel, kemungkinan-kemungkinan direpresi sedemikian rupa dengan menyajikan gambaran yang sepenuhnya pasti tentang masa depan. Hegel sendiri memandang bahwa filsafat dan metafisika haruslah memberi kepastian kepada manusia modern. Kepastian ini diperlukan agar mereka dapat melangkah menuju masa depan dengan langkah yang tepat dan terukur. Namun, kenyataan yang membentang di depan mata sejak Hegel mengutarakan gagasannya menampik kepastian itu. Masa depan yang dihadapi oleh manusia modern ternyata tidak selurus yang mereka duga. Kita melihat bahwa dalam dua abad terakhir sejak abad ke-19 sejarah dunia menjadi medan

yang tak henti-hentinya menampilkan pergolakan-pergolakan besar yang tak terbayangkan dampak dan akibatnya bagi peradaban: peperangan, konflik ideologis, epidemi, dan pelbagai krisis kemanusiaan yang tidak bisa ditemukan padanannya dalam sejarah. Kepastian yang ingin disuguhkan oleh pandangan-dunia modern hanyalah cara lain untuk menutupi ketidakpastian, kekacauan, khaos, dan fragmentasi kehidupan di masa depan. Dalam ungkapan yang lebih "Derridean", kepastian adalah fiksi dari kehadiran yang diselubungi oleh hasrat untuk mengutuhkan sesuatu yang retak.

Masa depan ideal yang diproyeksikan oleh sejarah transendental muncul akibat konsep waktu yang ditundukkan sedemikian rupa di bawah yurisdiksi kehadiran. Waktu disubordinasikan oleh metafisika sejarah sebagai sesuatu yang eksterior dari kehadiran ego (kesadaran-diri). Waktu yang dikonsepsikan dengan cara demikian mengandaikan bahwa kesadaran kita dapat mengantisipasi gelombang perubahan yang suatu saat terjadi di masa depan. Dengan begitu, manusia modern memproyeksikan masa depan dengan memakai kerangka kesadaran yang ada pada masa sekarang atau masa lampau. Harapan yang terlalu berlebihan untuk menafsirkan masa depan dengan kepastian-kepastian yang terukur dan akurat ini tentu saja tak akan pernah tercapai, karena masa depan itu sendiri, sebagaimana dinyatakan oleh Heidegger, selalu berupa "kehampiran" (*Nahheit*)[46] yang tidak pernah bisa didekati kecuali dengan berbagai kemungkinan yang tak pernah pasti. Efek kemungkinan yang diciptakan oleh masa depan itulah yang disebut sebagai kesejarahan atau historisitas. Kesejarahan adalah kemungkinan-kemungkinan yang terstruktur di masa depan yang lepas dari kehadiran dan antisipasi-antisipasi yang kita lakukan saat ini. Kesejarahan itu tidak mungkin lepas dari narasi sejarah, meskipun dalam kenyataannya metafisika ingin merepresi

[46] Martin Heidegger, *On Time and Being*, terj. John Stambaugh, (New York: Harper and Row Publishers, 1972), hlm. 15.

kesejarahan dengan mensubordinasikannya terhadap Sejarah. Kritik Derrida atas konsepsi sejarah dalam metafisika secara umum berangkat dari kesejarahan yang melampaui kehadiran — kesejarahan yang dibentuk oleh tanda dan pengaruh tulisan atau *différance* terhadap kesadaran-diri.

Aspek kesejarahan yang penting di sini adalah temporalitas yang diradikalkan, "sebuah pikiran lain tentang historialitas"[47] yang melampaui sejarah sebagai institusi dan cita-cita teleologis. Temporalitas berarti perubahan dan semangat untuk berproses dalam sebuah dinamika. Dalam arus perubahan yang penuh ketidakpastian itu, masa depan yang dibayangkan secara linear menjadi tidak memadai. Kita harus menghadapi masa depan yang terstruktur secara radikal oleh ketidakmungkinan, yakni masa depan absolut yang tak terbatas dan tak mungkin, baik untuk diproyeksikan ataupun diprediksi dengan apa yang kita miliki saat ini. Ketakmungkinan masa depan, masa depan yang tak mungkin diontologi'sasi dengan kehadiran, bergerak melampaui horizon yang dapat kita lihat. Di masa depan yang jauh itu, cita-cita sejarah yang ingin diproyeksikan oleh kesadaran tidak akan pernah tercapai kecuali sebagai utopia yang tidak mungkin untuk dipenuhi dan yang akan selalu menghantui antisipasi-antisipasi kita saat ini.[48]

---

[47] Colebrook, "The Future-to-Come ...", him. 351. Derrida mempermainkan kata "history" ke dalam terma-terma yang lebih segar, yakni "historialitas" yang meradikalkan gagasan "historisitas". Jika historisitas menandai semangat kesejarahan yang mengalami sejarah-sebagai-proses, maka historialitas lebih menunjuk pada ketidakmampuan untuk menghentikan proses kesejarahan dan gerak sejarah yang non-linear menuju masa depan absolut, masa depan ketidakmungkinan yang ditandai dengan harapan akan datangnya keadilan dan "demokrasi" sebagai sebuah *aporia* dan "peristiwa". Inilah yang disebut Derrida dengan "kemessiahan", yakni keadilan atau demokrasi sebagai janji yang akan-datang suatu waktu tanpa pernah diduga, melampaui segala bentuk ekspektasi atau ramalan sejarah.

[48] Utopianisme Derrida tidak terpancang dalam sebuah proyeksi ke masa depan yang mungkin untuk diantisipasi', melainkan masa depan yang terstruktur oleh ketidakmungkinan-ketidakmungkinan. Menunggu masa depan absolut adalah struktur dasar dari setiap pengalaman sejarah dan tindakan politik. Pandangan Derrida ini, seperti diakuinya, adalah politik dekonstruksi dalam wajahnya yang paling radikal: sebuah "kemessiahan" tanpa Mesiah, yang menuntut

Dalam konteks global saat ini, kita memang melihat masa depan sungguh kian tak pasti. Kini kita tengah menghadapi sebuah "dunia tunggang langgang" (*runaway world*),[49] dunia yang lari menjauh dari tangkapan kita, yang tak teramalkan dan penuh dengan sengkarut ketakmenentuan. Lebih spesifik lagi, Derrida menyebut masa depan kita saat ini sebagai waktu yang mengalami dis-artikulasi; masa depan "yang dipindahkan, dikeluarkan, dihentikan, lari dan berhenti (*traqué et détraqué*)", yang lahir dari konsepsi waktu yang berantakan, "terganggu, rusak sekaligus gila".[50] Ramalan para futurolog tidak membantu kita untuk melangkah menuju masa depan itu. Seperti Hamlet, dalam sebuah drama Shakespeare yang terkenal itu, kita hidup di bawah orde sejarah yang tengah bangkrut. Dihadapkan pada krisis yang parah di negerinya, akibat pengkhianatan terhadap kekuasaan ayahnya, Hamlet memanggil roh-roh gentayangan dari para leluhurnya untuk bersumpah kembali membalas kematian mendiang ayahnya itu. Begitu pula dengan kita. Seperti Hamlet, kita, kata Derrida, hanya bisa memanggil roh yang telah menghantu, yang tidak pernah hadir atau absen, yang bertaut antara bayang-bayang dan ilusi: masa depan absolut. Panggilan kepada masa depan yang tak terbatas selalu berupa seruan etis. Dimensi etis ini merupakan bagian tak terelakkan dari setiap proses kesejarahan. Setiap ide tentang sejarah tidak bisa dilepaskan dari tuntutan etis yang meminta pertanggungjawaban kita untuk berbuat adil dan membuka diri kepada *the Other*.

Berbagai ketidakpastian yang mencuat sejak runtuhnya narasi tunggal sejarah makin meyakinkan banyak orang bahwa mereka perlu menciptakan narasi yang sesuai dengan kebutuhan

---

tanggung jawab politik yang sepenuhnya meleburkan diri ke dalam "kelainan" *the Other*, yakni sejarah dalam dimensinya yang "lain" dan tak menentu (*undecidable*). Lihat, Richard E. Joines, "*Contratempts*: Derrida's Ante and the Call of Marxist Political Philosophy", *Cultural Logic*, vol. 3, no. 1, Musim Gugur 1999.

[49] Lihat uraian menarik tentang hal ini dalam monograf B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, cet II 2003), hlm. 2

[50] Derrida, *Hantu-Hantu Marx* ..., hlm. 33.

dan pengalaman eksistensial mereka sendiri. Tidak adanya narasi pusat yang mendominasi era posmodern ini menuntut setiap individu, kelompok, atau komunitas terlibat untuk memaknai sejarah dengan versinya masing-masing. Setelah narasi besar sejarah runtuh, proses historisitas akan berlangsung dengan meningkatnya tuntutan dari *the Other* yang tersingkirkan untuk terlibat dalam ruang-ruang pemaknaan di seluruh lapangan kehidupan. Dalam ruang-ruang pemaknaan yang menyebar dan tak dapat dirangkul ke dalam satu keutuhan, historisitas dengan demikian lebih dari sekadar proses *dissemination* atau hilangnya pusat-pusat yang stabil dari teks bernama sejarah dengan munculnya teks-teks sejarah yang ditulis dengan pendekatan baru. Di sisi lain, historisitas juga menandai pergeseran penting dari versi sejarah yang ditulis dengan semangat identitas ke sejarah yang ditulis dengan semangat perbedaan. Sebuah identitas biasanya dikonstruksi untuk memberikan pengandaian bahwa ada sesuatu yang "kekal", asli, atau murni yang melekat pada diri kita masing-masing. Padahal, identitas itu tidak lahir dengan sendirinya, melainkan dikonstruksi perbedaan-perbedaan. Karena itu, identitas tak pernah selesai dirumuskan. Pengalaman saya sebagai "orang Indonesia" atau seorang "muslim", atau seorang "laki-laki" selalu terbuka untuk dikaji terus-menerus. Identitas itu tidak pernah mempunyai koordinat yang tetap: ia senantiasa berubah, berganti rupa, dan bertransformasi sesuai dengan dengan perbedaan sosio-kultural yang melingkupi diri kita. Pengalaman masing-masing individu atau kelompok ditentukan oleh seberapa intensif pergulatan mereka untuk memaknai identitas itu sebagai ajang untuk saling terbuka dan berbagi dengan yang lain. Identitas itu tidak mungkin dipatok ke dalam suatu konsep yang tetap, melainkan terus-menerus dimaknai, ditafsirkan, dibaca, dan direkayasa yang tak berhingga. Identitas, sebuah "teks" yang tak selesai ditulis. Seseorang harus terus menuliskannya agar tetap ingat bahwa identitas itu tidak muncul dari ruang hampa yang netral, melainkan dibentuk dari benturan perbedaan-perbedaan yang implisit dalam tubuh sejarah.

Di titik ini dekonstruksi menemukan momentumnya. Jika identitas tak pernah hadir, bukankah secara ontologis ia hanyalah permainan dari *différance*? Dan sebagai efek dari permainan itu, bukankah sejarah hanyalah nama lain dari sejumput identitas yang dirangkai dan jalin-menjalin menjadi sebuah narasi besar? Jika memang identitas lahir dari permainan *différance*, maka secara politis tidak ada lagi subjek yang berhak mendefinisikan identitas kelompok lain dengan kategori dan pandangan-dunianya sendiri. Dekonstruksi merupakan pembelaan terhadap keunikan *the Other*, yang tidak mungkin direduksi karena singularitas dan pengalamannya yang berbeda. Ketidakmungkinan untuk mereduksi *the Other*, untuk meleburkan identitasnya ke dalam identitas "aku" (*the Same*), adalah momen etis yang tidak boleh dilanggar. Dalam sejarah yang disusun dengan narasi yang tak lagi tunggal, identitas *the Other* harus diperlakukan secara berbeda. Identitas itu harus sepenuhnya dibiarkan berkembang dengan pengalaman *the Other* dan keunikan yang melekat pada dirinya.

Ketidakpastian di masa depan dan kian terbukanya masa depan ke arah kemungkinan-kemungkinan yang tak terduga menunjukkan bahwa tuntutan etis di masa depan hampir sepenuhnya "utopis" dan karenanya tidak mungkin diwujudkan sekarang juga. Nilai-nilai etis, seperti keadilan atau demokrasi, misalnya, tidak bisa sepenuhnya direalisasikan saat ini. Kita, kata Derrida, hanya bisa berkata tentang "demokrasi-yang-akan-datang" (*le democratie à venir*) atau "keadilan-yang-akan-datang" (*la justice à venir*).[51] Dalam merealisasikan nilai-nilai etis itu, kita dengan demikian tidak mungkin lagi berbicara tentang "demokrasi yang telah tiba" atau "akhir sejarah yang telah tiba". Etika yang dituntut oleh masa depan absolut adalah etika yang-tak-mungkin, yang harus terus-menerus diupayakan untuk dicapai, dan tak pernah definitif. Kita tidak akan pernah sampai pada sebuah realisasi yang memadai tentang suatu capaian etis

[51] Colebrook, "The Future-to-Come ...", hlm. 353.

tertentu. Sebaliknya, kita harus mengupayakan untuk mewujudkan nilai-nilai etis itu seraya tetap menjaga "jarak" agar nilai-nilai itu tetap mengilhami langkah kita menuju masa depan dengan tanpa mengklaim bahwa kita telah berhasil melaksanakannya dengan sempurna.

Dekonstruksi dapat memberikan perspektif yang lebih segar terhadap wawasan politik posmodern. Ketidakmungkinan nilai-nilai etis untuk direalisasikan secara utuh akan menghindarkan setiap subjek politik yang terlibat dalam ruang-ruang politis seperti Negara, Masyarakat, Pasar, Hukum, atau lembaga-lembaga lainnya untuk mendefinisikan politik secara sepihak. Dengan cara yang sama, nilai-nilai etis ini akan memberikan kesempatan yang lebih besar kepada mereka yang terpinggirkan secara politis untuk berpartisipasi dalam memaknai politik. Tentu saja, tidak ada yang dominan di situ: sebuah ruang politis adalah medan permainan yang terus-menerus diwarnai ketegangan antara pusat yang stabil dan munculnya pusat-pusat baru. Permainan politis ini tidak pernah dapat dilembagakan dalam suatu institusi yang stabil, seperti Negara atau Masyarakat, melainkan terus-menerus menciptakan ruang-ruangnya sendiri yang terlepas dan menyebar ke segala arah. Dengan demikian, ruang politis tidak pernah stabil dan selalu fragmenter karena ketidakmungkinan untuk merangkul semua elemen yang terlibat di dalamnya ke dalam satu keutuhan. Hal ini, kata Derrida, membuat setiap upaya "konsensus" atau "kesepakatan sosial" yang dibayangkan oleh ilmu-ilmu sosial menjadi tak-mungkin. Sebuah ruang politis bukanlah sebuah medan permainan yang otonom. Di dalamnya selalu ada kehendak untuk menguasai dan menaklukkan Yang Lain. Oleh karena itu, ruang politis tidak akan pernah sampai pada rumusan definitif, karena selalu ada yang tersisa (*reste*) dan yang tak tereduksi, yakni jejak dari kehadiran-kehadiran yang terus tertunda.

Pandangan Derrida ini, dalam beberapa hal, menggugat langsung beberapa pemikiran yang masih melihat ruang politis sebagai ruang yang "bebas paksaan", seperti yang misalnya

ditawarkan oleh Jürgen Habermas.[52] Menurut Derrida, kita tidak akan pernah mencapai sebuah pengertian definitif tentang ruang politis, karena ada permainan kuasa dan kehendak yang ikut terlibat di dalamnya. Karenanya, Derrida mempersoalkan kemungkinan mencapai sebuah rasionalitas dalam ruang publik, seperti dikatakan Habermas. Bagi Derrida, problemnya terletak pada "rasionalitas" itu sendiri, yang tidak pernah monolitik dan satu-dimensi. "Rasionalitas" adalah istilah yang problematis karena masih mengandaikan adanya sebuah rasio-bersama yang objektif dan stabil, sementara dalam ruang politis, rasio-bersama itu hanyalah produk dari norma-norma inteligibilitas yang tidak stabil. Rasionalitas dalam ruang politis dihasilkan dari norma-norma inteligibilitas yang dipengaruhi oleh permainan kuasa dan hasrat untuk menundukkan yang-lain, sehingga tidak pernah terdapat sebuah rumusan yang gamblang dan final tentang apa yang diinginkan oleh masing-masing pihak. Seperti halnya Nietzsche, Derrida menolak ruang publik sebagai representasi dari kehendak kolektif dari individu atau masyarakat. Ruang publik sebagai medan permainan adalah penundaan terus-menerus terhadap kemungkinan mencapai pemahaman yang definitif terhadap sesuatu. Karena permainan yang tak putus-putus dan tegangan relasi kuasa di dalamnya, dapat dipahami jika dengan sendirinya ruang publik itu problematis. Kita tidak dapat mengatakan bahwa ruang publik sepenuhnya merepresentasikan keinginan kolektif sebuah masyarakat karena perbedaan interpretasi dan ketidakmungkinan mereduksi perbedaan itu ke dalam satu penafsiran yang tunggal atau representasi yang benar-benar utuh.

Dekonstruksi sebenarnya merupakan upaya melampaui institusi-institusi yang dibentuk oleh sejarah, masyarakat, atau lembaga politis. Karena itu, pembicaraan Derrida terhadap suatu problem yang terkait dengan institusi tidak pernah menyentuh

[52] Abdul 'Dubbun' Hakim, "Diskursus Filosofis Modernitas: Debat Jürgen Habermas dan Jacques Derrida", *Majalah Filsafat Driyarkara*, tahun XXV, no. 2., hlm. 60.

basis empiris yang menjadi landasan institusi tersebut. Derrida lebih tertarik mempersoalkan pijakan metafisik yang memungkinkan institusi itu ada dan disituasikan dalam sejarah atau masyarakat. Untuk itu, Derrida mengajak kita berpikir ke belakang, ke suatu keadaan "primordial" ketika sama sekali tidak ada institusi atau lembaga apa pun yang membentuk pengetahuan dan kesadaran kita. Di sinilah sebenarnya sumbangan penting dari dekonstruksi. Dengan dekonstruksi, kita diajak melampaui sejarah atau institusi dengan mempertanyakan legitimasi metafisik apa yang membentuk sejarah atau institusi tersebut. Dengan demikian, kita dapat memahami alasan mengapa Derrida menyatakan bahwa etika mendahului hukum,[53] atau bahwa keadilan dan nilai-nilai etis tidak pernah mungkin direalisasikan. Derrida ingin membebaskan kita dari konseptualisasi yang dilakukan oleh institusi mana pun yang hendak membakukan penafsiran dan interpretasi kita terhadap Kebenaran.[54] Seperti

---

[53] Hukum ketika dipahami sebagai sebuah institusi, atau seperangkat peraturan, regulasi, atau lebih jauh lagi sebagai sebuah "kedaulatan" (*sovereignty*) tidak dapat mengelak dari perjumpaan dengan yang-partikular, yakni Yang Lain, yang tak tereduksi lantaran perbedaan yang melekat pada Wajah-nya. Singularitas Yang Lain dan keunikan yang membentang dari sosoknya membuka ruang *resistensi* terhadap hukum. Bagaimanakah resistensi itu berwujud? Derrida tidak memahami resistensi sebagai penolakan terhadap hukum. Resistensi, baginya, lebih berupa ruang artikulasi bagi perbedaan yang menghantui hukum sebagai sebuah totalitas. Ketika dihadapkan pada tuntutan keadilan serta tanggung jawab etis-politis, hukum hanya akan menjadi alibi bagi keadilan yang harus segera diwujudkan. Mungkin karena itu Derrida menyebut dekonstruksi sebagai strategi "tanpa alibi" (*without alibi*). Dekonstruksi tidak menunda tuntutan keadilan dan menjadi imperatif agar keadilan itu ditegakkan sepenuhnya sesegera mungkin dan tanpa alasan apa pun. Tetapi di sisi lain, keadilan sebagai sebuah "nilai" dan "harapan", atau lebih ringkasnya lagi, sebagai sebuah *aporia*, membentang menuju masa depan absolut, sehingga mewujudkannya saat ini tidak menunjukkan bahwa keadilan itu *telah* tercapai. Pada titik ini, dekonstruksi menjadi alibi dalam rangka membentengi keadilan dari ilusi kehadiran. Gerak ganda (*double-movement*) dari kata "tanpa" pada "tanpa alibi" memperlihatkan betapa ambigunya posisi hukum di hadapan dekonstruksi. Hal yang sama juga terlihat pada "tanpa" dalam "agama tanpa-agama". Lihat, Derrida, "Provocation: Forewords", dalam, Jacques Derrida, *Without Alibi*, terj. dan ed. Peggy Kamuf, (Stanford: Stanford University Press, 2002), hlm. xxvi-xxxii.

[54] Institusi sosial, politik, dan ekonomi merupakan medan terbentuknya politisasi terhadap "yang beda" atau Yang Lain. Dalam hal ini, berbagai institusi tersebut

Levinas, Derrida mengingatkan bahwa etika mendahului metafisika atau ontologi. Setiap institusi yang dibangun dalam kultur atau lingkungan sosial tertentu tidak dapat mendefinisikan etika sesuai dengan konteks historisnya yang terbatas. Etika adalah ketakterbatasan atau Yang Tak Terbatas itu sendiri, dan karenanya ia hanya bisa didekati jika kita dapat berpikir melampaui institusi dengan "menjangkarkan" harapan kita akan terwujudnya nilai-nilai tersebut pada masa depan absolut yang tak terbatas pula.

Beberapa tahun belakangan ini, Derrida tampaknya mulai menggeser perhatiannya pada isu-isu politik dan etika, seperti isu kosmopolitanisme dan rekonsiliasi.[55] Isu kosmopolitanisme terkait dengan tuntutan dunia kontemporer yang kian dihantui ancaman kekerasan Negara, persekusi, terorisme, restriksi dan pembatasan hak-hak imigran. Sementara itu, isu rekonsiliasi terkait langsung isu perdamaian antara pihak-pihak yang terkorbankan akibat kejahatan kemanusiaan dan mereka yang bertanggung jawab terhadap terjadinya kekerasan tersebut. Dalam membaca kedua isu ini, Derrida tetap berangkat dari perspektif etis yang mempertanyakan secara radikal wewenang

berpotensi membakukan hubungan etis kita dengan Yang Lain ke dalam satu rumusan yang mutlak. Karenanya, dekonstruksi ingin melampaui institusi dan menciptakan "retakan" dalam cara berpikir logosentris yang niscaya terbentuk dari institusionalisasi tersebut. Dengan demikian, dekonstruksi dapat senantiasa menjaga relasi etis kita dengan Yang Lain dan merawat heterogenitas yang cenderung direpresi secara diam-diam oleh kekuasaan institusi. Nilai etis yang mendasari hubungan dengan Yang Lain tadi hanya bisa disadari jika seseorang mengakui keterbatasan institusi dalam mewujudkan nilai etis yang sejati. Dekonstruksi menjadikan pengalaman berjumpa dengan Yang Lain, dan tanggung jawab etis untuk menjaga partikularitasnya yang unik dan tak tergantikan, sebagai tugas utama dalam setiap komunitas. Keterlibatan dekonstruksi dalam mengintervensi institusi sosial sedikitnya tampak melalui empat hal berikut ini: (1) penolakan terhadap subjektivitas universal (dan legislasi "kebenaran" yang terbakukan di dalamnya); (2) tuntutan untuk menjaga heterogenitas dan perbedaan (*difference*), yang unik dan partikular dari Yang Lain; (3) "kebenaran" yang terstruktur secara intertekstual dalam komunitas (*Sittlichkeit*). Lihat, Ross Abbinnett, *Truth and Social Science: From Hegel to Deconstruction*, (London: Sage Publications, 1998), hlm. 113.

[55] Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, terj. Mark Dooley dan Michael Hughes, (London dan New York: Routledge, 2001).

institusi untuk menafsirkan secara sepihak nilai-nilai etis seperti keadilan. Derrida ingin melampaui institusi dalam rangka menyelamatkan nilai etis yang tak terbatas itu.[56] Hal inilah yang membuat dekonstruksi tampak sebagai sebuah pembebasan. Pembebasan menuju masa depan absolut dan permainan terus-menerus menuju Kebenaran yang-tak-mungkin.

4.5. Jejak Keempat: Menuju "Rasionalitas" Pascametafisik

Hidup di era pascametafisik ini menuntut kita untuk mempertanyakan banyak ihwal yang telah diterima secara *taken for granted*. Salah satunya adalah "rasionalitas". Masihkah ada rasionalitas yang dapat diterima secara kolektif? Masihkah kita memerlukan rasionalitas untuk membangun kembali tatanan pengetahuan yang telah dirombak sepenuhnya oleh gelombang posmodernisme? Rasionalitas, sejak lama, telah menjadi "label" penting dari "menara Babel" bernama modernisme. Ketika modernitas mulai surut sebagai sebuah proyek pengetahuan dan narasi sejarah, banyak orang tersadar bahwa apa yang mereka sebut sebagai rasionalitas tidak setangguh yang mereka kira. Semakin banyak orang memaklumi bahwa rasionalitas hanyalah jalinan kuasa dari berbagai kepentingan, dan selama ia terkait dengan kepentingan, dengan kuasa, maka pada saat yang sama ia tak pernah stabil. Derrida membawa rasionalitas ke tubir ambiguitas, dengan mempertanyakan secara radikal asumsi-asumsi kehadiran yang menghuni gagasan rasionalitas itu sendiri.

Dalam sebuah metafor yang padat, Derrida pernah mengibaratkan dekonstruksi sebagai upaya "berfilsafat dengan

---

[56] Keadilan yang tak-terbatas bersifat anekonomis, keadilan yang tak bersyarat, yang menuntut setiap individu untuk menatap Wajah Korban dengan meminta dengan tulus permaafan dari hati nurani yang paling dalam—permaafan yang berada di luar horizon kekuasaan, yang apolitis dan melampaui regimentasi etis di bawah kuasa institusi apa pun yang ingin mendesakkan wewenangnya terhadap Korban. Lihat, *ibid.*, hlm. 53.

palu".[57] Dan palu itu kini telah menghancurkan sebuah "berhala" bernama Rasio, yang dipuja-puja oleh para filsuf Pencerahan, namun segera kehilangan daya magisnya setelah Nietzsche mengumandangkan seruannya yang terkenal untuk "membunuh Tuhan" itu. Dengan demikian, layaklah bila Derrida bertanya: masihkah ada rasionalitas pascametafisik? Melalui perdebatan yang panjang dengan para revisionis modernisme, seperti Habermas, Derrida sampai pada kesimpulan bahwa rasionalitas itu sendiri adalah gagasan yang sangat problematis dan benar-benar riskan. Ambiguitas pengertian "rasionalitas" terletak pada pertautannya dengan relasi-relasi kuasa dan konteks historis yang berubah. Sementara rasionalitas itu dipahami secara tunggal, sebagai Akal (dengan 'a' kapital), pemahaman terhadap rasionalitas tidak pernah definitif dan selalu berubah; dengan kata lain, tidak stabil dan kontingen. Gadamer sebenarnya pernah menawarkan sebuah pandangan yang cukup radikal—meski tidak sekeras Derrida—yang mengatakan bahwa rasionalitas harus dipahami secara pragmatis sebagai sebuah *phronesis*,[58] yakni sebuah pengertian praktis untuk mengetahui bagaimana menerapkan skema-skema ilmiah dan epistemologis pada keadaan yang konkret, sembari memberi ruang bagi perbedaan. Bagi Gadamer, nalar pragmatis ini akan mengurangi klaim otoritatif dari pengetahuan apa pun, seraya mengakui keterbatasan masing-masing perspektif. Hal yang sama juga dilakukan oleh Richard Rorty, pelopor neopragmatisme Amerika, yang berupaya mereduksi tegangan itu dengan mengakui keserbamungkinan (*contingency*) dari setiap bahasa dan komunikasi.[59] Rasionalitas

---

[57] Ungkapan ini terilhami oleh semangat Zarathustra, nabi ekstatik Nietzschean, yang membuat orang-orang di zamannya mempertanyakan kembali kebenaran yang telah mereka yakini. Zarathustra, dalam kata-kata Nietzsche, telah "memekakkan telinga mereka" (*Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen*) dan membuat mereka tak lagi tenang dengan suara mereka sendiri. Zarathustra mengetuk kesadaran naif manusia untuk menyibak kembali tabir kebenaran yang mereka selimuti dengan ilusi-ilusi kehadiran. Lihat, Derrida, "Tympan", dalam, Derrida, *Margins*, hlm. xii-xiii.

[58] Caputo, *Radical Hermeneutics*, hlm. 210.

[59] Adi Armin, *Richard Rorty*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 56.

yang terbentuk dari relasi-relasi pragmatis ini secara otomatis dilucuti dari klaim metafisiknya. Rorty, secara radikal, juga menolak metafisika dengan menekankan pluralitas fragmentatif pengetahuan.

Memasuki era pascametafisik, mempertahankan rasionalitas akan tampak problematis, karena gagasan rasionalitas itu sendiri berkembang dengan epistemologi dan wawasan modern yang telah usang dan mengalami kebangkrutan internal. Satu-satunya jalan untuk menyelamatkan "rasionalitas" adalah dengan memodifikasi pengertian rasionalitas itu, sesuai dengan kebutuhan masyarakat posmodern yang fragmenter, centang-perenang, dan plural. Akan tetapi, masih bisakah kita menyelamatkan rasionalitas? Derrida pernah mengatakan bahwa dekonstruksi bukanlah sebuah nihilisme naif yang sama sekali menolak kebenaran. Dekonstruksi hanya ingin memperlihatkan ketidakmungkinan untuk mencapai sebuah pengertian tunggal terhadap kebenaran. Kebenaran bertaut dengan sekian banyak permainan-bahasa (*language-games*) yang bergerak terus-menerus dalam sebuah dinamika intertekstual yang tak putus-putus. Demikian halnya dengan rasionalitas. Rasionalitas tidak dapat diselamatkan dalam ruang yang terpisah dari permainan-bahasa yang lain. Ia, sebaliknya, dikonstruksi dari perbedaan tafsir dan penundaan-penundaan (*différance*).

Segala sesuatu bermain dan berubah. Itulah tesis Derrida. Sebuah rasionalitas pascametafisik tentu saja harus bermain dan mempermainkan dirinya, jika ia ingin bebas dari beban kehadiran. Rasionalitas pascametafisik harus dilepaskan dari asumsi-asumsi ontologisnya melalui permainan dan dekonstruksi-diri terus-menerus. Bidang-bidang epistemologis yang ada saat ini, mulai dari yang spekulatif, seperti filsafat, hingga yang matematis, seperti sains, juga harus dibebaskan dari beban ontologi. Jika filsafat telah mendekonstruksi dirinya dengan menegaskan kematian metafisika, maka sains yang ilmiah dan tampak positif itu pun juga harus memulai permainan ini sekarang juga.

Model rasionalitas yang fragmenter dan dekonstruksionis pada sains bukannya tak mungkin. Paul Feyerabend telah memperlihatkan dengan baik bagaimana sains yang ilmiah juga mengalami krisis dan instabilitas makna. Prinsip Feyerabend yang terkenal, dan hingga kini masih jadi bahan pergunjingan hangat di kalangan ilmuwan, adalah *anything goes*, yakni bahwa segala riset ilmiah dapat melakukan kegiatannya dengan metode dan pendekatan apa pun, baik formal maupun informal. Apa pun boleh. Selama riset itu dilakukan untuk memodifikasi suatu temuan sains tertentu, gaya pendekatan apa pun sah dilakukan. Feyerabend meradikalkan temuan Thomas Kuhn tentang anomali dan pergeseran paradigma (*paradigm-shift*) dalam sains (pos)-modern. Jika Kuhn menemukan bahwa sains mengalami krisis parah dan anomali-anomali sehingga membutuhkan revolusi-revolusi besar, maka kita, kata Feyerabend, bisa sesuka hati mendekati sains dengan model pendekatan apa pun. Sains adalah ruang permainan. Di sana kita dapat bebas merayakan apa pun, termasuk mempermainkan sebuah teori yang sudah mapan. Feyerabend bahkan mensubversi pengertian sains normal yang dipahami oleh Kuhn, karena menurutnya, pengertian "normal" itu sendiri sangat problematis dan memiliki banyak varian.[60]

Selain itu, Feyerabend juga mempertanyakan sejauh mana validitas sains untuk disebut sebagai pengetahuan yang "rasional". Bagi dirinya, salah satu alasan mengapa "rasionalitas" sains tampak problematis adalah karena penalaran logis yang digunakan oleh para ilmuwan dari masa ke masa selalu berubah dan tidak pernah sepenuhnya memadai untuk menjelaskan sebuah fenomena ilmiah pada suatu masa tertentu. Logika ilmiah juga terkait erat dengan prasangka, peristiwa-peristiwa kebetulan, kondisi material (kesejahteraan) peneliti, kekeliruan, imajinasi, dan khayalan yang berkembang ketika ilmuwan itu hidup,

[60] Lihat makalah Paul Feyerabend yang disampaikan pada International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, "Consolations for the Specialist", dalam, Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), him. 206.

atau bahkan mitos rekaan dari masyarakat di mana ia meneliti. Akan tetapi, di sisi lain, sains juga rasional, karena riset ilmiah yang dilakukan pada suatu periode tertentu juga memakai logika dan standar rasionalitas yang lazim pada saat tersebut.[61]

Sebenarnya masih banyak alasan-alasan lain yang juga dikemukakan oleh Feyerabend, tetapi semuanya berpulang pada kenyataan betapa problematisnya status sains sebagai ilmu yang seratus persen "rasional". Feyerabend mengakui bahwa sains, bagaimanapun, adalah salah satu bentuk penafsiran terhadap dunia dan fakta, dan sejauh ia merupakan penafsiran maka pada saat itu pula ia tentatif dan dapat dipertanyakan ulang. Karena itu, ia menyebut metodologinya yang "anarkis" itu sebagai "*counterinductionism*" karena menolak setiap klaim ilmiah tentang stabilitas sebuah paradigma ilmiah dalam sains.[62] Setiap teori yang sudah mapan harus diuji dengan pendekatan-pendekatan baru, bahkan sekalipun itu berasal dari luar lingkungan sains dan tidak dianggap sebagai bahan ilmiah yang formal, seperti mitos, bid'ah, agama-agama kuno, ramalan, atau ilmu sihir (alkemia). Dengan menggabungkan bahan-bahan non-ilmiah ke dalam sebuah riset saintifik, sains akan terhindar dari anomali-anomali. Sains juga tidak akan pernah membeku menjadi sebuah ideologi tertutup bernama Saintisme, karena di dalamnya terjadi pergulatan terus-menerus yang merombak ulang teori-teori lama dengan temuan-temuan baru yang lebih kreatif dan berani.[63]

---

[61] *Ibid.*, hlm. 216.

[62] Caputo, *Radical Hermeneutics* ..., hlm. 221.

[63] Sains posmodern dituntut untuk semakin pragmatis dalam menyelesaikan masalah dan menciptakan terobosan-terobosan baru dan *language-games* yang lebih bebas, tanpa perlu terikat dengan sebuah otoritas teoretis tertentu. Kecenderungan sains untuk menemukan legitimasi epistemiknya secara revolusioner kini digantikan dengan kebebasan penuh untuk mencari kemungkinan-kemungkinan baru yang tidak membutuhkan legitimasi apa pun dari institusi ilmiah. Sains posmodern adalah pencarian akan ketidakstabilan epistemik dan delegitimasi terhadap determinisme ilmiah. Lihat, Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, terj. Geoff Bennington dan Brian Massumi, (Manchester: Manchester University Press, 1992), hlm. 53.

Rasionalitas anarkis ala Feyerabend ini secara struktural bukan saja meruntuhkan pandangan dominan bahwa sains adalah domain epistemologis yang memiliki validitas lebih dibandingkan ilmu-ilmu lainnya. Pergeseran paradigmatik secara radikal akan menempatkan sains sejajar dengan ilmu-ilmu lain, meskipun memang terdapat perbedaan besar yang kerap kali tak terjembatani. Sains yang bergerak terus-menerus dalam permainan—sains yang, katakanlah, dekonstruktivis—membuktikan bahwa pengertian rasionalitas sangatlah lentur sesuai dengan konteks di mana ia berkembang. Setelah kematian metafisika, fleksibilitas rasionalitas ini benar-benar diradikalkan hingga taraf relativistik. Relativisme dalam sains dan ilmu-ilmu lainnya tak terelakkan lagi, karena hanya dengan demikian klaim otoritatif dari pengetahuan bisa terbebas dari beban ontologis kehadiran. Untuk merelatifkan klaim otoritatif itu, maka pretensi rasionalitas untuk memahami dunia harus terlebih dulu ditanggalkan. Keinginan untuk menjelaskan dunia dengan segamblang-gamblangnya harus ditunda terlebih dulu. Dunia ilmiah mesti mulai menyadari bahwa mereka tidak dapat sepenuhnya menghadirkan sebuah representasi yang utuh tentang realitas. Pengetahuan kita akan dunia, dengan segenap misteri dan kemisteriusannya, tidak dapat menangkap segala yang tampak di permukaan. Dengan demikian, ilmu pengetahuan akan selalu kembali ke tahap pra-reflektif ketika hubungan manusia dengan dunianya tidak lagi berupa hubungan subjek-objek, melainkan hubungan eksistensial. Manusia mendekati dunia dengan membuka dirinya. Ia hanya bisa *memahami* (*Verstehen*) dunia, namun tak pernah sampai pada gambaran yang bulat tentangnya. *Memahami* mengindikasikan bahwa kita hanya bisa *mendekati* dunia, tanpa benar-benar mengetahuinya. Dengan kata lain, pengetahuan kita terhadap dunia selalu berupa kemungkinan dan kehampiran ("kebelummungkinan", kata Derrida) terus-menerus.

Tahap prareflektif ini memang hanya ada dalam hermeneutik. Tetapi, sains dan ilmu-ilmu kealaman harus dipahami secara hermeneutis untuk menghindarkan transformasi sains

menjadi Saintisme. Dekonstruksi bisa membantu sains keluar dari jepitan otoritarianisme metodologisnya dengan memperkenalkan permainan terus-menerus terhadap konsep yang telanjur mapan. Permainan akan membuat sains terus memeriksa asumsi-asumsi teoretisnya dan melakukan falsifikasi menyeluruh terhadap rancang-bangun epistemologisnya. Ruang lebar yang dimungkinkan oleh permainan akan membawa sains pada batas-batasnya sendiri, sehingga setiap pencarian ilmiah akan terhindar dari dogmatisme buta terhadap sebuah teori atau paradigma. Pengaruh dekonstruksi, jika diterapkan pada wilayah saintifik, akan membawa revolusi besar yang pengaruhnya mungkin menyamai revolusi Copernican dalam sejarah sains. Kecenderungan fisika mutakhir, yang biasa diistilahkan sebagai fisika "kisah baru" (*new story*), ditandai oleh fakta-fakta yang membenarkan bahwa tengah terjadi revolusi akbar yang tak terbatahkan dalam sains. Teori kuantum menemukan bahwa struktur dasar dari alam semesta pada dasarnya adalah jalinan di antara berbagai hal yang tak saling berkait dan diskontinuitas sebagai efek dari ketidakpastian.[64] Jalinan di antara berbagai ihwal yang diskontinu itulah yang justru memungkinkan alam semesta tetap bergerak hingga kini. Pergerakan itu selalu dinamis dan tidak dapat diramalkan. Sebuah atom yang merupakan struktur dasar dari fenomena fisik bahkan tidak dapat diketahui secara pasti koordinat gerakannya.

Tampaknya memang benar bahwa kita tidak bisa lagi hidup dengan rasionalitas metafisik yang masih mengharapkan kepastian dan kejelasan makna. Rasionalitas metafisik, meminjam kata-kata hnre Lakatos, adalah "rasionalitas instan" (*instant rationality*)[65] yang dengan hasrat menggebu-gebu ingin menuntaskan proses pencarian kebenaran dalam satu proses yang sekali selesai

---

[64] Alan D. Sokal, "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, no. 46/47, Musim Semi/Musim Panas 1996, hlm. 217–252.

[65] Imre Lakatos, "Methodology of Scientific Research Programmes", dalam Lakatos dan Musgrave, *Criticism*, hlm. 154.

dan tak berlanjut. Datangnya gelombang posmodern menuntut kita untuk mendekonstruksi penafsiran rasionalitas yang dihantui oleh beban kehadiran dan ontologi. Upaya ke arah itu tidak akan pernah selesai. Dekonstruksi adalah proses yang selalu "menuju". Ia tak punya akhir, juga awal. Sebuah perjalanan menuju yang-tak-mungkin.

(Pasca-)Derrida

"Kebenaran adalah sejenis kesalahan
yang tanpanya sejenis makhluk tak dapat hidup"

— Nietzsche

Adaapa setelah Derrida? Pasca-Derrida? *What's next*? Seperti apakah wajah peradaban pasca-hancurnya Menara Babel? Masihkah ada sejumput harapan di antara reruntuhan puing logosentrisme dan kehadiran? Apakah yang tersisa setelah pembacaan dan penulisan? Masih perlukah sebuah Buku? Sebuah pigura makna yang retak?

Jika sebuah buku masih punya riwayat, mungkin buku itu bukanlah Buku, tapi buku yang telah menjelma menjadi sebuah teks, sebuah tautan yang berjalin-kelindan dari pelbagai ihwal dan perkara. Sebuah teks tak punya niatan untuk berakhir atau bunuh diri. Ia tak pernah (ingin) mati. Ia ingin mewariskan sesuatu: sebuah teks lain yang kelak tumbuh dan membangun rumah tangganya di negeri seberang sana, di tanah diaspora yang tak seorang pun tahu sejarah dan asal usul kisahnya. Membaca Derrida bagaikan menyusuri lorong-lorong panjang ke tanah seberang. Di sana, di dalam teks yang bertaut tanpa sudah, tak ada yang pernah pasti selain jejak yang menggores di dinding-dinding labirin, menandakan perjalanan kita belum usai dan tak boleh berhenti di sini, di detik ini.

Dalam perjalanan ini saya telah mengalami banyak hal, dan selalu tak mudah untuk meringkasnya menjadi satu-dua paragraf. Selalu ada yang tersisa, dan meski saya kini telah sampai di bagian akhir teks ini, saya tidak dapat memastikan apakah saya dapat mengakhirinya. Derrida tidak mengizinkan saya mati di sini. Saya harus memulai perjalanan saya berikutnya. Meski Anda, pembaca, berulang kali menikam saya, membunuh dan ingin saya mati agar Anda bebas bermain tafsir dan menulis kembali teks ini. Saya harus bangkit. Saya harus hidup kembali. Biarlah Anda anggap saya hantu. Tak apa-apa. Saya memang ingin menghantu. Hidup di antara dua dunia: kehadiran dan ketiadaan.

Derrida, bagi saya, adalah sebuah teks yang riuh dan mengundang sejuta tafsir, dan mungkin karena itu tulisan-tulisannya tampak menyugestikan sebuah pembebasan. Bab-bab terdahulu telah mengungkap satu ciri penting dari pemikirannya, yakni penolakan terhadap metafisika kehadiran. Proyek dekonstruksi yang dia canangkan ingin membongkar asumsi-asumsi metafisik yang memberi ruang bagi adanya kebenaran absolut (*logos*) yang menubuh dalam bahasa, sistem pemikiran, dan pandangan-dunia Barat selama ini. Dengan pembacaannya yang tekun dan cermat, Derrida secara sistematis menunjukkan cacat-cacat internal yang tertimbun di balik teks-teks filsafat. Kritikannya terhadap Saussure, Husserl, Heidegger, Freud, dan filsuf-filsuf lain yang berjasa besar membangun sebuah peradaban metafisik di Barat sepadan dengan upayanya untuk membebaskan filsafat dari ketergantungannya kepada metafisika. Jika metafisika selalu dibayang-bayangi oleh nostalgia akan *logos*, maka sudah saatnya, kata Derrida, kini kita merintis langkah menuju pembebasan. Cara yang ditempuh Derrida adalah meradikalkan fungsi permainan dalam bahasa. Ia memberdayakan kembali kekuatan bahasa, kekuatan kata-kata dan penanda, dengan memperlihatkan betapa ambigunya makna, dan betapa makna tak pernah sungguh-sungguh ada kecuali dalam jeratan tafsir dan permainan yang tak putus-putus. Daya enigmatik dari bahasa, bagi Derrida,

dapat mengubah dunia dan persepsi kita atas kebenaran. Namun, selama bahasa masih dibebani dengan muatan kehadiran, kekuatan itu akan terus terepresi oleh kuasa kebenaran. Hasrat akan kehadiran itulah yang membelenggu bahasa untuk memaksimalkan fungsinya dalam memberikan hampiran makna tentang suatu kenyataan.

Kekuatan bahasa bertumpu pada tiga hal: ruang interteks-tual yang tak terbatas, daya magnetis metafor, dan tulisan yang menunda dan mendiferensi kehadiran (*différance*). Kebenaran lahir dari pertautan tak putus-putus antara ketiga hal ini. Dengan memasukkan kebenaran ke dalam jalinan interteksual, mendup-likasinya dalam ragam makna metafor, dan menangguhkan maknafinal, kebenaran akan tampak bagaikan sebuah atom kecil dari permainan akbar yang tak henti-hentinya menyemarakkan semesta raya ini. Mungkin karena itulah dekonstruksi tampak sangat riskan dan mengkhawatirkan bagi mereka yang masih mencari makna yang stabil dan utuh. Dan mungkin karena alasan yang sama, mereka yang masih mengharapkan sebuah pemahaman yang tunggal terhadap kebenaran akan tersenyum sinis sembari mengejek dekonstruksi sebagai sebuah metode yang nihilistik dan antikebenaran, meski tentu saja tidak demikian. Dekonstruksi dari luar memang tampak seperti menolak kebenaran absolut. Akan tetapi, dekonstruksi tidak menihilkan apalagi menafikan kebenaran itu. Dekonstruksi hanya ingin menunjukkan bahwa pemahaman kita akan kebenaran tidak pernah punya akhir atau selesai. Ia selalu berproses.

Derrida, dengan elokuensinya yang tajam, berulang kali menyebut "kebenaran" sebagai yang-tak-mungkin atau yang-belum-mungkin. Kebenaran bukannya tak ada, tetapi ia sama sekali tidak mungkin untuk kita capai dengan sebuah rumusan yang mutlak dan sempurna. Proses ke arah kebenaran tidak akan pernah sampai pada satu titik pemahaman yang finit. Bergerak selangkah menuju kebenaran, sang kebenaran akan menjauh selangkah dari gerakan kita. Begitulah seterusnya: kebenaran adalah proses. Ia tumbuh dan berkembang melalui proses yang

tak berkesudahan, yang tak menuntut apa-apa dari kita selain kerendahan hati dan ketidaktahuan. Dalam kaitan inilah Derrida juga bicara tentang agama, tentang iman yang tak punya akhir, dan juga gairah akan Yang Ilahi sebagai yang-tak-mungkin. Kebenaran yang ingin diletakkan dalam tanda kurung dekonstruksi adalah sesuatu yang tak mungkin sepenuhnya kita kuasai. Ia selalu mengelak, dan kita pun – sebagai jawabnya – mesti selalu membiarkan ia menjadi teka-teki dan pertanyaan bagi kita sepanjang hidup. Dekonstruksi tidak menjanjikan apa-apa seperti metode-metode pembacaan lain. Ia tidak membawa kita ke Taman Eden yang penuh dengan kenikmatan dan kenyamanan. Negeri yang dijanjikan oleh dekonstruksi adalah Tanah Yang Dijanjikan, seperti yang dititahkan oleh Tuhan kepada Musa di Puncak Sinai. Tanah Yang Dijanjikan bukanlah sebuah negeri biasa yang elok dan indah dengan pemandangan hijau di mana-mana. Ia adalah sehamparan gurun pasir tak bertuan yang bertadahkan langit yang terik dan beralaskan tanah yang gersang dan kering. Seperti pernah diutarakan oleh Levinas, sebuah perjalanan menuju Tanah Yang Dijanjikan adalah perjalanan menuju *the Other*, menuju *liyan*, yakni negeri yang sama sekali lain, yang tak mungkin diramalkan dan tak terbayangkan. Tanah Yang Dijanjikan adalah segugusan penanda yang tak stabil atau pusat-pusat makna yang tak jelas lagi referensinya. Di Tanah itulah pencarian kita akan kebenaran yang-tak-mungkin berawal, dan akan terus berawal tanpa akhir.

Gurun dekonstruksi, sekali lagi, bukanlah gurun nihilistik yang tidak mengakui makna atau kebenaran. Kebenaran akan selalu ada, tetapi di-sana, di tanah seberang yang jauh yang hanya bisa kita hampiri tanpa pernah berhasil kita capai. Kebenaran akan selalu membayang di pelupuk mata kita, tetapi kehadirannya tak pernah mungkin kita gapai dengan penuh sadar. Kebenaran terletak dalam ketidakpastian yang tergambar dari suasana gurun yang tak ramah dan menuntut perjuangan sungguh-sungguh untuk bertahan hidup. Namun, dihadapkan pada berbagai krisis ini, masih perlukah kita mencari sebuah

pegangan yang kokoh? Masih bisakah kita hidup dengan pijakan yang benar-benar meyakinkan? Tidak, kata Derrida. Sama sekali tidak. Tak ada pijakan, tak ada *telos*, tak ada arkhe transendental, tak ada ontologi yang dapat menyelamatkan kita. Kita, kata Derrida, sepenuhnya bermain "di atas papan catur tak berdasar". Kita bermain dan terus bermain—hanya permainan itulah yang masih mungkin jadi tumpuan harapan kita yang terakhir.

Dalam permainan yang sedemikian radikal dan frontal itu, dekonstruksi harus berangkat dari bahasa dengan senantiasa mempermainkan bahasa itu sendiri. Karenanya, Derrida selalu mengambil posisi epistemologis yang tak berjarak dengan bahasa. Ia berfilsafat dengan bahasa dan bermain dengan bahasa. Derrida tak pernah dengan serius menentukan posisinya dengan keluar dari bahasa dan menciptakan bahasa baru. Derrida selalu berfilsafat "dari dalam". Ia mengoyak relasi-relasi kuasa dalam bahasa dengan menetralisasi logika-logika yang dominan dalam bahasa. Derrida mengakui bahwa filsafatnya adalah filsafat "pinggiran". Ia membaca teks dari marjin yang bukan merupakan logika formal dari teks itu. Namun, dari pinggiran lambat-laun ia bergerak ke pusat dan mendekonstruksinya. Dekonstruksi berpusing dalam pusat-pusat yang tak lagi stabil itu dan mengurai seluruh logika formal atau hierarki dalam teks. Segalanya mengalami diseminasi, menyebar, dan tumpah-ruah. Hilangnya makna tunggal yang dominan dalam teks dirayakan dengan lahirnya teks-teks baru yang sambung-menyambung dalam sebuah jalinan intertekstual yang mahadahsyat.

Jika dekonstruksi mengawali permainan radikal yang tak punya akhir itu, itu semua dilakukannya bukan untuk membunuh makna dalam teks. Makna akan selalu ada, dan nostalgia akan kehadirannya akan terus menghantui proses penafsiran dan penulisan. Ia tak ingin meniadakan makna dari panggung sejarah, tetapi membebaskan kita dari beban untuk mencapai makna dalam totalitasnya. Dengan cara yang sama, dekonstruksi membuat makna yang stabil dan mapan menjadi tak mungkin. Dengan mengambil posisi yang secara epistemologis marjinal,

dekonstruksi dengan sendirinya adalah sebuah pembelaan kepada *the Other*, kepada makna yang "lain" dari teks dan logika permainan yang terepresi oleh kuasa kepengarangan. Dekonstruksi mengundang kita untuk mempertanyakan segala sesuatu yang telah diterima secara luas tanpa *a priori*. Sebab, ia tahu bahwa apa yang kita terima tidaklah netral, melainkan lahir dari kuasa-kuasa (sosial-kultural-politis) yang hegemonik dan tak mengenal kata ampun bagi perbedaan. Untuk itu, dekonstruksi menjadi perlu. Dekonstruksi adalah testimoni terbuka kepada mereka yang kalah—mereka yang terpinggirkan oleh stabilitas rezim bernama pengarang.

Maka, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri. Hidup yang menuntut kita, dengan rendah hati, untuk mengakui kebenaran sebagai sebuah ke(tak)mungkinan. Jalan menuju kebenaran, tak pelak, merupakan jalan yang sulit, terjal, berliku. Dan kita hanya bisa berharap menemukan sesuatu yang berharga dalam perjalanan itu, tanpa pernah tahu apakah kita benar-benar telah memperoleh apa yang kita inginkan. Perjalanan itu masih panjang. Terlampau panjang. Dan Derrida telah mengajarkan kita untuk percaya bahwa hidup adalah sebuah petualangan tanpa akhir menuju kebenaran.

Dengan demikian, hidup adalah teks. Dan kita di dalamnya, bergulat dengannya, menjadi bagian yang tak terpisahkan darinya. Kita "menulis" kehidupan ini, mendekonstruksinya, membaca dan menafsirkannya setiap waktu. Dan karena kita hidup dalam teks; karena teks itu sendiri adalah hidup yang terus bergerak, maka segala teks seakan menjelma derrida, menerapkan derrida, mendekonstruksi derrida. Kita adalah derrida.

Kepustakaan

Pustaka Utama

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, terj. David B. Allison dan Newton Garver. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. *Of Grammatology*, terj. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974; revisi, 1976.

_____. *Writing and Difference*, terj. dan anotasi Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

_____. *Spurs: Nietzsche's Styles*, terj. Barbara Harlow. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

_____. *Dissemination*, terj. dan anotasi Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. *Positions*, terj. dan anotasi Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. *Margins of Philosophy*. terj. dan anotasi Alan Bass. Chicago: The University of Chicago, 1982.

_____. *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*, terj. dan anotasi Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

_____. *Psyché: Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Archive Fever: A Freudian Impression*, terj. Eric Prenowitz. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

_____. *Feu la cendre*. Paris: Des femmes, réédition (cet II) 1998.

_____. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, terj. Mark Dooley dan Michael Hughes. London dan New York: Routledge, 2001

_____. *Without Alibi*, terj. dan ed. Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.

_____. *Hantu-hantu Marx*, terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Bentang, 2000.

_____. "Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", terj. John P. Leavey Jr., *Semeia*, (23), 1982.

_____. "Des Tours de Babel", terj. Joseph F. Graham, *Semeia* (54), 1992.

_____. "Adieu", terj. Pascale-Anne Brault dan Michael Naas, *Philosophy Today*, (40), Musim Gugur 1996.

Pustaka Penunjang

Abbinnett, Ross. *Truth and Social Science: From Hegel to Deconstruction*. London: Sage Publications, 1998.

Al-Fayyadl, Muhammad. Mengenang Filsuf Avonturir: *Adieu*, Derrida, *Adieu ...", Jawa Pos*, 17 Oktober 2004.

Armin, Adi. *Richard Rorty*. Jakarta: Teraju, 2003.

Asyhadie, Nuruddin. *Hampiran Hamparan Gramatologi Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*. Jakarta: Gramedia, cet III 2001.

Canfield, Kip. "Microstructure of Logocentrism: Sign Models in Derrida and Smolensky", *Postmodern Culture*, vol. 3, (3), Mei 1993.

Caputo. John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

_____. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

_____. *Agama Cinta, Agama Masa Depan*, terj. Martin L. Sinaga. Bandung: Mizan, 2004.

_____."The Good News about Alterity: Derrida and Theology", *Faith and Philosophy*, vol. 10, no. 4, Oktober 1993.

Chang, Briankle G. "The Eclipse of Being: Heidegger and Derrida", *International Philosophical Quarterly*, vol. XXV, no. 2, Juni 1985.

Colebrook, Claire. "The Future-to-Come: Derrida and The Ethics of Historicity", *Philosophy Today*, vol. 42. no. 4/4, Musim Dingin 1998.

Crowell, Steven Galt. "Husserl, Derrida, and the Phenomenology of Expression", *Philosophy Today*, 40, Musim Semi 1996.

Crownfield, David R. "The Question of God: Thinking after Heidegger", *Philosophy Today*, (40), Musim Semi 1996.

Dahana, Radhar Panca. "Salam dari Derrida, Jacques", *Tempo*, 18-24 Oktober 2004.

David, Alain. "Derrida avec Lévinas", *Le Magazine littéraire*, Paris. Avril 2003, hlm. 31-34.

de Saussure, Ferdinand. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, cet III 1996.

Eco, Umberto (bersama Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose). *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Foutz, Scott David. "Biography and Bibliography of Jacques Derrida", *Quodlibet Online Journal*.

Hakim, Abdul 'Dubbun'. "Diskursus Filosofis Modernitas: Debat Jürgen Habermas dan Jacques Derrida", *Majalah Filsafat Driyarkara*, tahun XXV, no. 2.

Hardiman, F. Budi. *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Postmodernisme menurut Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, cet VII 2003.

_____. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.

_____. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju 'Sein und Zeit'*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, terj. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

_____. *On Time and Being*, terj. John Stambaugh. New York: Harper and Row Publishers, 1972.

Jeannot, Thomas M. "Plato and Aristotle on Being and Unity", *New Scholasticism*, (LX) No. 4, Musim Gugur 1986.

Johnson, Douglas. "Obituary: Maurice Blanchot", *The Guardian*, 1 Maret 2003.

Joines, Richard E. "*Contratempts*: Derrida's Ante and the Call of Marxist Political Philosophy", *Cultural Logic*, vol. 3, no. 1, Musim Gugur 1999.

Immanuel Kant, *On History*, ed. Lewis White Beck. New York: Macmillan, cet VIII 1989.

Kristeva, Julia. *Languange The Unknown: An Initiation into Linguistics*, terj. Anne M. Menke. New York: Columbia University Press, 1989.

Lakatos, Imre, dan Musgrave, Alan (ed.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press, 1969.

_____."Is Ontology Fundamental?", terj. Peter Atterton, *Philosophy Today*, vol. 33, Musim Panas 1989.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, terj. Geoff Bennington dan Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1992.

McKenna, Kristine. "The Three Ages of Jacques Derrida: An Interview with the father of Deconstructionism", *LA Weekly*, 8–14 November 2002.

Mohamad, Goenawan. *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*. Jakarta: Grafiti, 2002.

_____, "Sayu", *Tempo*, 18–24 Oktober 2004.

Piliang, Yasraf Amir. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.

Simons, Jon (ed.). *Contemporary Critical Theories: From Lacan to Said*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Sokal, Alan D. "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Grativity", *Social Text*, no. 46/47, Musim Semi/Musim Panas 1996.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Sturrock, John (ed.). *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

_____. "Mengembalikan Filsafat kepada Metafor", *Kalam* (5), 1995.

Sunardi, St. *Nietzsche*. Yogyakarta: *LKiS*, cet III 2001.

_____. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Kanal, 2002.

Sutanto, Trisno. "Historisitas Pemahaman", *Majalah Filsafat Driyarkara*, vol. XXV, no. 2.

Wood, David (ed.). *Derrida: A Critical Reader*. Oxford dan Cambridge: Blackwell, 1992.

Indeks

A

A.J. Ayer 30
A.N. Whitehead 12
Adorno 3, 6, 7
agama tanpa-agama 186, 196, 202, 217
aletheia 20, 139
amor fati 190
Anaximander 132
anekonomis 219
Anthony Giddens 212
Antonin Artaud 5
Anzeigen 60
aporia 6, 41, 159, 172, 181, 211, 217
archè 74
archi-structure 70, 104
archi-trace 135, 141, 142, 198
archi-writing 28, 119, 138, 142, 188
archia 25, 26, 27, 47, 89, 153
Aristoteles 1, 52, 154, 155, 156
Aufeinanderschichtung 125, 128
Aufhebung 44, 55, 65, 182, 188, 209
Auslegung 174
Austin 9, 30
auto-affection 58, 97, 99, 117

B

Babel 166, 167, 169, 219, 227, 234
Bataille 5
Bedeutung 46, 56, 59
brisure 41

C

Charmides 93, 94
Claudé Levi-Strauss 30
cogito ergo sum 18, 24, 132, 146

D

Da-sein 20, 132, 133, 139, 140, 141, 144
dekonstruksi 7, 8, 9, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 25, 27,

61, 62, 63, 64, 79, 80, 82, 88, 96, 103, 104, 109, 115, 116, 121, 130, 138, 143, 144, 150, 153, 158, 161, 165, 167, 169, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 204, 208, 211, 214, 217, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232
Descartes 5, 18, 24, 75, 132, 133, 146
destruksi 19, 20, 21, 79, 121, 133, 185
différance 6, 85, 87, 88, 89, 98, 100, 101, 107, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 126, 129, 131, 135, 136, 141, 142, 143, 145, 151, 153, 163, 166, 167, 173, 174, 175, 177, 178, 181, 185, 188, 192, 193, 208, 211, 214, 221, 229
dis-propriasi 180
diseminasi 79, 95, 156, 175, 231
Dynosian 121, 162, 178, 183

E

economy of death 111
economy of the same 75
ego transendental 28, 29, 64
eidos 57, 74, 92, 100, 154, 205
"ekonomi tak terbatas" 183
"ekonomi terbatas" 182, 183, 184
ekspropriasi 143
Emile Durkheim 31
Emmanuel Levinas 145, 146, 149, 152
energeia 74
espacement 112

F

fenomenologi 2, 4, 15, 20, 46, 47, 52, 54, 55, 58, 59, 61, 69, 70, 131, 132, 136, 146, 208
Ferdinand de Saussure 5, 30, 31, 32
final vocabulary 25
fonem 42, 53, 66
fonosentrisme 7, 44, 49, 61, 92, 111
Freud 1, 5, 6, 7, 92, 106, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 228, 234
Frithjof Schuon 12
Fritjof Capra 12
Fukuyama 203, 207
fusi pemahaman 172, 184

G

Garry Zukav 12
Gayatri Chakravorty Spivak 5, 63, 205, 206, 233
geometri 55, 67, 83
Georgias 91
gestural writing 102, 104, 105

H

Hans-Georg Gadamer 13, 30, 172
Hegel 182, 205, 206, 218, 234

hermeneutika 14, 29, 30, 172, 176, 177, 180, 184
Hermes 50, 51
hymen 105, 106, 109, 112, 188

I

Ide Platonik 26, 97, 109
idealisme 146
identitas-diri 57
il n'y a pas de hors-texte 77
il y a là cendre 109, 110
Immanuel Kant 205, 237
Imre Lakatos 222, 225

J

Jacques Lacan 5, 30, 77
Janji mesianik 197, 198
janji mesianik 196
Jean Hyppolite 5
Jean Piaget 32
Jean Rousset 67
Jean-François Lyotard 10, 223
Jean-Jacques Rousseau 5
John D. Caputo 123, 174, 198, 202
Jorge Luis Borges 164, 170
Julia Kristeva 44, 52
Junggrammatiker 34
Jürgen Habermas 13, 216, 236

K

kapitalisme 9, 13, 203
kausa final 26, 27
kehadiran-diri 90
kekerasan metafisik 74, 172
Ken Wilber 12
kolokui 58

L

la *justice à venir* 214
langage 32, 33
language-games 221, 223
langue 9, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 52
le democratie à venir 214
linguistic turn 29
logika permainan 81, 88, 112, 232
logos 16, 19, 52, 62, 70, 90, 138, 157, 185, 202, 204, 228
logosentrisme 4, 5, 7, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 27, 28, 47, 52, 62, 70, 71, 73, 74, 83, 88, 96, 99, 106, 111, 130, 165
Louis Althusser 2

M

Mallarmé 67, 96, 101, 102, 103, 104, 105
Martin Heidegger 18, 210
Marxisme 4, 11
masa depan absolut 187, 188, 189, 190, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 211, 212, 214, 217, 218, 219
Maurice Blanchot 199, 236
metafisika kehadiran 7, 16, 20, 27, 45, 61, 62, 70, 153, 184, 228
metafor 14, 16, 24, 28, 30, 51, 52, 62, 64, 69, 88, 105, 106, 111, 144, 154,

155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 171, 219, 229
Michel Foucault 2, 16, 30
mimesis 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 116
mimodrama 102, 104, 105
mitologi putih 157
mnemotechnic 51
modernisme 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 219, 220
modernitas 7, 12, 13, 14, 15, 165, 203, 204, 207, 219
momen apokaliptik 187, 193, 195, 197, 202
momen ekonomi 45, 49

N

narasi besar 10, 11, 62, 98, 213, 214
Nietzsche 2, 6, 7, 92, 119, 120, 121, 122, 124, 157, 158, 160, 162
nihilisme 15, 17, 122, 173, 185, 221
Nikolai Troubetzkoy 66
nonintuition 56

O

oposisi biner 47, 49, 50, 62, 63, 86, 87, 89, 151

P

parergon 188
parole 32, 33, 34
Paul de Man 4, 5
Paul Feyerabend 222
Paul Ricoeur 13, 30, 180
Pencerahan 7, 9, 10, 11, 13, 16, 24, 62, 204, 220
phallogocentric 106, 109
phallus 105, 106, 109
pharmakon 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 112, 188
Philippe Sollers 115
philosophallus 109
philosophia perennis 12
phoné 54
Pierre Corneille 67
Pierre Marivaux 67
Plato 50, 51, 73, 74, 83, 86, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 103, 133, 236
Platonisme 73
positivisme 8, 9, 10
posmodernisme 7, 9, 10, 11, 12, 17, 22, 29, 74, 207, 219
posstrukturalisme 5, 7, 62, 71
psikagogi 93
psyché 54, 61, 124

R

rasio komunikatif 13
rasionalisme 10, 24, 185
rasionalitas instan 225
Realisasi-Diri 27
restance 199
reste 215
Richard Rorty 182, 220, 234, 236
Roland Barthes 5, 30
Rudolf Carnap 29

S

sans avoir 174, 176, 185, 192
sans savoir 174
sans voir 174, 185, 192
Sartre 146, 199
Shakespeare 212
sistem *s'entendreparler* 50
Sokrates 51, 83, 93, 94
solilokui 59, 60, 101
Søren Kierkegaard 122
sous rature 138
structure of a becoming 68
strukturalisme 30, 35, 36, 39, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 78, 117, 154
supplement 57

T

telos 25, 26, 27, 57, 68, 70, 71, 74, 82, 89, 91, 97, 99, 100, 120, 164, 176, 184, 189, 203, 231
Thamus 50, 51, 84, 89, 90, 92
Thomas Kuhn 222
tinanda transendental 54, 100
tout autre 185, 188, 193
tulisan alami 51, 52

U

Umberto Eco 182

V

valensi 40, 41, 42
Verstehen 137, 224
viens 188, 189, 190, 193, 195

W

Wajah 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 171, 175, 217, 219
Wirklichkeit 176, 177
Wittgenstein 29, 30

Y

Yahweh 167, 168, 193, 194

Z

Zarathustra 179, 220

Tentang Penulis

Muhammad Al-Fayyadl, lahir 14 Oktober 1985, di Probolinggo, Jawa Timur. Belajar filsafat di Jurusan Teologi dan Filsafat Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, sejak 2002. Di luar aktivitasnya di kampus, ia bekerja sebagai editor buku di Penerbit *LKiS* Yogyakarta, dan pernah pula di Penerbit Serambi, Jakarta, sebagai editor *freelance*. Hingga kini masih aktif menulis publikasi di sejumlah media massa dan jurnal, seperti *Media Indonesia, Koran Tempo, Jawa Pos, Suara Merdeka, Duta Masyarakat, Surya, Pikiran Rakyat, MataBaca, Islamlib.com, Tashwirul Afkar, Potensia,* dan lain-lain. Penulis juga kontributor jurnal filsafat dan teologi Universitas Sanata Dharma, *Fenomena,* yang terbit triwulan. Beberapa esainya pernah dibukukan, antara lain dalam Saut Situmorang (ed.), *Cyber Graffiti: Polemik Sastra Cyberpunk* (YMS, 2001; Jendela, 2004). Sumbang saran dan kritik dapat dialamatkan ke <fayyadl85@yahoo.com>.

معهد النور الجديد الإسلامي

PONDOK PESANTREN NURUL JADID

Nurul Jadid Islamic Institute For Education And Science

"Kematian" logosentrisme mengawali lahirnya dunia baru tanpa pusat, tanpa subjek, tanpa ontologi, tanpa sandaran makna dan kebenaran. Inilah dunia yang mengajarkan kita untuk *liyaning liyan*, menghormati yang-beda dalam keberbedaannya dan yang-lain dalam kelainannya.

Dekonstruksi Derrida adalah sebuah afirmasi akan yang-lain.
Ia meneguhkan pentingnya perbedaan di tengah dunia yang dibayang-dibayangi hasrat akan kebenaran yang "utuh" dan "tak retak".

LKiS